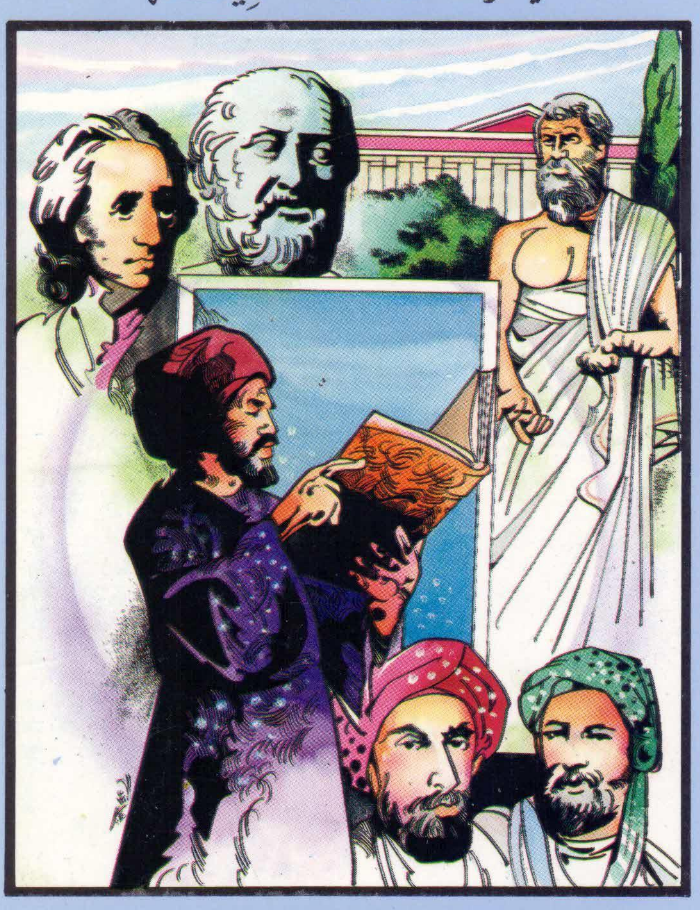
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

لدفيج فتجنشتين

فيلسوف الفلسفة الحديثة



دار الكتب العلمية

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣

الأعلام من الفلاسفة

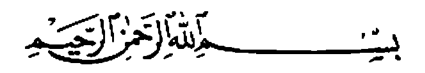


إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣



مقـدمة المؤلف

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعـــد، . . .

دفعني إلى الاهتمام بدراسة فلسفة التحليل عند فتجنشتين أنه لا يستهدف إقامة حدٍّ للتفكير، أو على الأصح لا يستهدف إقامة حدٍّ للتفكير، بل للتعبير عن الأفكار، وهذه كانت المراحل الأولى في تطوّره الفكري الفلسفي.

كما نجد هذا الرجل يحلّل المفهوم القديم الذي يفصل بين اللفظ من جهة، وبين معناه من جهة أخرى، أو بين الفكرة الموجودة في الذهن من ناحية وبين الذي نعبّر به عن هذه الفكرة من ناحية أخرى. بمعنى أننا نفكر أو نفهم أولاً، ثم بعد ذلك نعبر عن أفكارنا بسلوك لغوي مناسب، بحيث تكون الفكرة أولاً ثم يأتي اللفظ الذي يعبّر عنها ثانياً، وبحيث يكون التفكير والفهم وكذا التذكّر والانتباه، بل حتى الوجدان عبارة عن أحداث أو عمليات خبيئة وراء السلوك

اللغوي الذي يعبّر به عنها. ولقد كانت هذه الفكرة مقبولة لدى أغلب الفلاسفة، كما كانت موجودة حتى عند الفلاسفة التجريبيين الأوائل مثل لوك الذي ذهب إلى أن «الكلمات في دلالتها المباشرة الأولية»، لا تشير إلاّ إلى الأفكار الموجودة في ذِهن قائلها.

وڤتجنشتين يرى فساد هذه الفكرة الفصلية، وأنفق جزءاً كبيراً من وقته وجهده في كتاب «الأبحاث الفلسفية» لنقضها ـ حتى يمكننا أن نقول مع «فيراباند»: إن هذا الموضوع كان هو المحور الأساسي في كتاب الأبحاث لڤتجنشتين الذي تدور حوله وتتجمّع كل تأمّلاته وأفكاره الأخرى.

كما أن وظيفة اللغة تختلف عند ڤتجنشتين في فلسفته الأولى عنها في الفلسفة المتأخرة. والواقع أن فكرة ڤتجنشتين عن اللغة من حيث هي رسم أو تصوير للوجود الخارجي ـ كانت متفقة تماماً وفكرته عن التوازي الذي يجب أن يتحقّق ما بين اللغة من جانب، والعالم أو الوجود الخارجي من جانب آخر.

وكذلك نجد أن ڤتجنشتين، حينما تخلى في فلسفته المتأخرة عن النظرية التصويرية، وما ترتب عليها من نتائج مثل فكرة الأناوحدية، نجده يعود إلى المفهوم العادي لوظيفة اللغة، وهو المفهوم الاجتماعي. وبالتالي فقد تجمعت أفكار عديدة في رأسي دفعتني للاهتمام بهذا الفيلسوف الذي كانت فلسفته نقطة تحوّل حاسمة في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر، صاحب المنهج

التحليلي الذي يتناول عبارات اللغة، ذلك الفيلسوف الذي أصبح ثورة شديدة على الفلسفة التقليدية، وبالتالي فإن الفلسفة لـديه أصبحت عبارة عن تحليل اللغة، وانتقل مجال البحث فيها من البحث في الأشياء في ذاتها أو الوجود من حيث هو موجود أو العلة أو المطلق أو الجوهر أو اللاّ متناهي أو العدم... إلى غير ذلك... إلى البحث في العبارات والألفاظ التي يقولها الفلاسفة وتحليلها لبيان ما له معنىً منها وما لا معنىً له، أو لبيان الصحيح منها والخاطىء بناءً على اتفاقها أو اختلافها مع قواعد الاستخدام العادي للغة. ومن ثم تغيرت مهمة الفلسفة فأصبحت تحليل مشكلات الفلسفة بدلاً من إقامة نسقات فكرية أو ميتافيزيقية متكاملة، أصبحت الفلسفة لديه فلسفة للفلسفة، وأصبح عمل الفيلسوف عنده، هو أن يكون فيلسوفاً للفيلسوف بتحليله لما يقول. هذا فضلاً عن أن فلسفة فتجنشتين كانت ذات أثر بالغ في كـل التيار الفكـري الوضعي والتحليلي المعاصر، الأمر الذي جعل دراسة فتجنشتين ومعرفة أفكاره وتحليلاته المنطقية التي اعتبرها راسل لعمقها ولاتّساع مجالها حدثاً هاماً في تاريخ الفلسفة.

وكتبـــه،

كامل محمد محمد عويضة

جمهورية مصر العربية ـ المنصورة

عزبة الشال ـ ش جامع نصر الإسلام،

الفلسـفة

١ ـ التعريف بالفلسفة:

ليس من الميسور لأيّ باحث مهما بلغ من سعة الأفق وعمق الإدراك أن يضع تعريفاً للفلسفة، يحدّد مسائلها وموضوع البحث فيها لدى مختلف الأمم، وفي جميع العصور.

فقد كان معنى الفلسفة، يتغير من حين لآخر وتتسع دائرة اختصاصها أو تضيق تبعاً لمستوى التفكير أو انحطاطه في مجتمع من المجتمعات. وكان موضوعها كذلك يتغير بتغيّر مفهومها.

فتعريفها عند اليونان القدامى يغاير تعريفها عند فلاسفة العصور الوسطى إسلامية كانت أو مسيحية. وتعريفها عند هؤلاء وهؤلاء يختلف عن تعريفها عند الفلاسفة المحدثين أو المعاصرين.

ولا نجد هذه الظاهرة فقط بين عصر وعصر أو طور وطور آخر من أطوار التفكير؟ وإنما كثيراً ما نجدها كذلك بين رجال العصر الواحد وفي أوقات مختلفة منه.

الأول: الاختلاف في الغاية من الفلسفة وهدفها الحقيقي.

الثاني: الاختلاف في تصور الفلسفة وإدراك مفهومها تبعاً

لتحديد وظيفتها وموقفها من مختلف العلوم والمعارف.

٢ ـ معنى الفلسفة «قديماً وحديثاً»:

وإمعان النظر في التطوّر التاريخي لمعنى الفلسفة وموضوع بحثها لدى القدماء والمحدَثين، يعطينا صورة واضحة للظاهرة المتقدمة.

فقد أطلق اليونانيون كلمة (فيلو) اليونانية وأرادوا بها (المحبة)، كما أطلقو كلمة (صوفيا) وأرادوا بها (الحكمة) فتركّب عندهم من الكلمتين معاً (فيلوصوفيا) يعني (محبة الحكمة).

وتفرّع عن هذا أن كلمة (فيلسوف) تعني (محب الحكمة) أو (المؤثر للحكمة)، وهو الذي يكرّس حياته ويفني أوقاته في تحصيلها.

وقد أُثِرَ عن سقراط الفيلسوف اليوناني المعروف أنه قال في حق الفلاسفة (لا أسمّيهم حكماء) لأن هذا الاسم العظيم لا يتّصف به إلّا الله وحده، إنما أسمّيهم (محبّي الحكمة) أي فلاسفة. وكثيراً ما أُطلق على مفكّري الإسلام اسم (الحكماء) يعني الفلاسفة.

ولمّا كانت الحكمة أنبل المعارف يتّصف بها أسمى الناس إدراكاً وأعمقهم فهماً أشاد القرآن الكريم بالحكمة والحكماء فقال عزّ من قائل: ﴿يؤتي الحكمة مَن يشاء، ومَن يؤتَ الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيراً﴾.

وقد أخذ الإنسان ـ مدفوعاً بغريزة حبّ المعرفة ـ يشكّل لنفسه

نوعاً خاصّاً من الإدراك لكل ما هو موجود في هذا العالم، ويكوّن لنفسه نظرةً خاصةً في الحياة التي يحياها وفيما يحيط بهذه الحياة من ظروف وأحداث وظواهر فاندفع يفكر في أصل الوجود وفي غايته... وفي مصير الإنسان نفسه وما يحتويه تكوينه من ملكات وطاقات... وفي البعث والخلود... والخير والشر... والحق والباطل... والقبح والجمال، إلى غير ذلك من مفاهيم وقيم.

ولهذا أطلق المتقدمون من الفلاسفة اليونانيين السابقين لسقراط كلمة (حكمة) من الناحية الاصطلاحية على ما يشمل كل المعارف الإنسانية المعروفة حينذاك.

فشملت الطب والفلك والهندسة والطبيعة والكيمياء والتنجيم وعلم النفس والأخلاق، إلى غير ذلك من أنواع المعارف التي تقع تحت حسّ الإنسان أو تكون في متناول عقله.

ولم يكن عندئذ فرق بين الفلسفة وبين العلم (بمعنى مطلق المعرفة) وبتوالي العصور ضاقت دائرة الفلسفة بانفصال بعض فروع المعرفة عنها شيئاً فشيئاً.

حتى انحصرت في دائرة معينة واتخذت لنفسها موضوعاً خاصّاً يميّزها إلى حدٍّ ما، عن غيرها من فروع المعرفة. وأصبحت تطلق على البحث في الوجود وعلله وغايته ومصيره.

وبعبارة أخرى انفردت بالبحث في الوجود المطلق المجرد عن أيّ اعتبار مما جعل (هربرت سبنسر) الفيلسوف الفرنسي يعارض

هذا التعريف أخيراً بحجة أن مثل هذا الوجود المطلق لا يمكن أن يقع في متناول مدركات العقل.

أما عند سقراط فقد تغيّر هذا التعريف وصار عبارة عن: (البحث عن الحقائق بحثاً نظرياً، وخاصة عن المبادىء الخلقية، من خير وعدل وفضيلة).

وكان هذا التعريف الذي حدّده سقراط نتيجة للتطوّر الذي حدث في المجتمع اليوناني حين وجّه أبحاثه العقلية ومجهوده الفكري للتعرّف على ملكات الإنسان وما يتصل بها من أفعال عقلية أو خلقية.

ثم كان سقراط ـ أيضاً ـ هو أول من عُنِيَ بهذا وحدّده في عبارته المشهورة «اعرف نفسك بنفسك»، كما أنه أول مَن ربط الجزئيات بعضها ببعض بحيث تتّحد كلها في حقيقة واحدة أو ماهية واحدة أطلق عليها سقراط اسم «الحدّ الكلّي» الذي هو بمثابة نقطة البدء لأيّ فيلسوف يحاول الوصول إلى «العلم اليقيني» الذي يتّخذ موضوعه من الحقائق الثابتة في هذا الوجود. وأما عند أفلاطون فكانت الفلسفة هي البحث عن الحقائق والأشياء وعن الجمال والانسجام الذي يوجد في الأشياء والذي ليس إلّا الخير. كما كان موضوعها عنده هو «جواهر الأشياء وحقائقها الثابتة التي لا تتحوّل ولا تتغيّر» والتي يطلق عليها أفلاطون اسم (المثل).

غير أننا نجد معنى الفلسفة وموضوعها يتّسعان عند أرسطو أكثر منهما عند سقراط وأفلاطون فهو يعرّفها بأنها:

«العلم بالمبادىء الأولى التي تفسّر بها طبيعة الأشياء حين يتدرّج العقل عند مواجهته للأشياء من علّة إلى علّة حتى يصل إلى العلّة الأولى التي هي علّة العلل أو حقيقة الحقائق».

أما موضوع الفلسفة عند المعلّم الأول (أرسطو) فقد آل البحث في مجموعة من العلوم كالمنطق، والجدل وقواعده، والمناظرة وأساليبها، والعالم الطبيعي، وما يعتوره من كون أو فساد، والنفس وانفعالاتها، والعقل وملكاته.

٣ ـ معنى الفلسفة عند المحدَثين:

فإذا ما انتقلنا إلى الفلاسفة المحدَثين نجد ذلك المعنى للفلسفة يتغيّر على يد فرنسيس بيكون الفيلسوف المحدَث الذي عاش في القرن السادس عشر الميلادي إلى «المعرفة الإنسانية المُكتَسَبَة بالعقل»، كما أن موضوعها يصبح وليس شيئاً سوى موضوع العلم التجريبي.

وعلى يد ديكارت يصبح معنى الفلسفة عبارة عن مجموع العلوم، فهو يشبّهها بشجرة، أصلها علم ما بعد الطبيعة، وساقها علم الطبيعة، والفروع المتفرّعة عنها هي سائر العلوم التي يمكن أن تنحصر في ثلاثة:

١ ـ الطب.
٢ ـ الميكانيكا.
٣ ـ الأخلاق.

ومع ذلك يحاول ديكارت وضع تعريف للفلسفة بهذه العبارة:

«البحث عن الجوهر الأساسي الثابت والمبادىء الأولى للكائنات».

وربما كان تعريف بوسوبه تلميذ ديكارت أوضح حين يقول:

«الحكمة تشتمل على معرفة الإنسان بنفسه وبالله».

وعند المعاصرين من الفلاسفة نجد أنها:

«علم الأشياء اليقينية التي لا تقع تحت الحسّ والتي يعرفها الإنسان بطريق النظر العقلي».

ولإدخال علم النفس في تعريف الفلسفة نجد أحد المعاصرين (جوفرا) يقول في تعريفها:

«إن الفلسفة هي العلم العقلي بالإنسان من حيث هو النفس في علاقته بالله وبالعالم».

وتعريف جوفرا هذا يميّز الفلسفة من علوم اللاهوت التي تعتمد على الحقائق المنزلة والمعارف المستندة إلى وحي سماوي والتي يسلّم بها القلب تسليماً إيمانياً ما دامت الفلسفة في نظره تعتمد على الحقائق الثابتة والمقدمات التي اتفق عليها بين الناس جميعاً.

ورغم ما يراه كثيرون من مؤرّخي الفلسفة من صعوبة في وضع تعريف كلّي لمعناها، أو تحديد شامل لموضوعاتها فإن بعض المتأخرين من المؤرّخين يرون أن مثل هذا التعريف الكلّي لمعنى الفلسفة والتحديد الشامل لمسائلها يمكن أن يكون كما يقول (روستان): ما دام كل إنسان يمارس نوعاً من الفلسفة خلال حياته عن

وعي أو عن غير وعي وما دامت للإنسان أفكاره عن الكون والحياة وعن دوره في هذا العالم بما فيه من خير وشر، كما أشرنا إليه سابقاً.

ولعلّ روستان يعني بذلك أن نأخذ القدر المشترك بين تصوّر الفلسفة لدى مختلف العصور عند مختلف الفلاسفة لنضع مفهوماً عامّاً للفلسفة كأن نقول مثلاً هي:

المحاولة الفكرية للوقوف على حقيقة الكون وتفسير ما يجري فيه من ظواهر عقلية أو مادية لاستخدامها فيما يعود على الإنسانية بالخير والتقدّم. وأظن هذا القدر الذي ضمّنّاه التعريف الشامل للفلسفة لا يتجرد منه البحث الفلسفي في عصر دون عصر ولا في أمة دون أمة، فهو يصدق على الفلسفة الميتافيزيقية بقدر ما يصدق على الفلسفة المادية التجريبية أو الفلسفة الواقعية حتى على ما يصدق عليه العلم الآن من أبحاث ذريّة ومحاولات للكشف عن الصلات الوثيقة بين أجزاء العالم المختلفة ما غاب منها وما ظهر.

ومما يجدر التنويه به في هذا الصدد ما ذكره الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه معاني الفلسفة حين قال:

على هذا المعنى الواسع نفهم معنى الفلسفة:

فهي أولاً نظرة شاملة إلى الحياة في مجموعها.

وهي من جهة أخرى حلّ المشكلات التي تتوسّط بين العلم والدين.

وهي من جهة ثالثة الآراء التي تنتهي إلى العمل والسلوك ما دامت سُنّة الحياة الحركة والنمو، والإبداع.

٤ ـ الإنسان قبل نشأة الفلسفة:

ظلّ الإنسان في حياته البدائية مشغولاً بتحصيل ما يحفظ بقاءه من ضروريات الحياة ومقوّمات الوجود.

وكما يعمل قانون التطوّر عمله في أيّ كائن حيّ عمل ذلك القانون عمله في الإنسان فخطا به قليلاً ورويداً رويداً من الوقوف عند حدٍّ معين وتصوّر ضيق في شؤون الحياة إلى نزوع آخر يرتقي به ويرتفع بإنسانيته ـ ولو قليلاً ـ عن حالته البدائية الفطرية وكان من الطبيعي أن لا يتيسّر للإنسان ذلك إلاّ عندما يحسّ ويشعر بأن ما شغل نفسه به من مقوّمات مادية لحياته قد استقر له الأمر فيه، وأن المقادير في أمور العيش وتأمين البقاء قد ألقت إليه بزمامها فتيسّر له من الفراغ ما يحمله على قرض الشعر والاشتغال بأحوال غيره من الأمم، والملوك، والأبطال، والآلهة... وما إلى ذلك من كُبرَيات الأحداث.

وقد سطّر الإنسان آراءه في ذلك كله وسجّلها في نثر أو شعر.

ويخطو الإنسان أو يخطو به التطوّر الطبيعي بعد ذلك خطوة أخرى حين يرتقي قليلاً من تسجيل الأحداث في الشعر الوصفي ـ كما فعل «هوميروس» في الألياذة والأوديسا، وكما فعل «هزيود» في ديوانه الأعمال ودفع هرقليس ـ إلى التفنّن في ضروب الشعر الغنائي، مما يعكس الصورة الحقيقية لنفس الشاعر ويصوّر أحاسيسه التي كانت مكبوتة من قبل في عصور الظلم والطغيان.

وكان كذلك ـ طبعاً ـ نتيجة حتمية لظهور شخصية الفرد في

الجماعة الإنسانية واستمتاعه بحقه في التعبير عن نفسه وتصوير مكنوناتها والإباحة بها لغيره من أفراد المجتمع.

وقد استطاع حينئذ أن ينتصر على الدكتاتوريات الحاكمة وأن يمارس حقوقه السياسية أو بعضها كإنسان.

ولكنه ما زال حتى الآن ومع هذه الحرية مقبّداً بأغلال الخرافات واقعاً تحت تأثير الأساطير التي كثيراً ما دان بها واتخذها عقيدة به وأفرغها في أدبه شعراً كان أو نثراً.

وعندما توفّر للإنسان مزيد من الاستقرار ووافر من الحرية استطاع أن يتخطى هذا الدور وأن يتخلّص من (الميثولوجيا) بقدر ما يؤكد في نفسه من ذاتية العقل ويُنمّي في شخصه من مواهب الإدراك وملكات التفكير.

٥ ـ نشأة التفكير الفلسفي:

وهنا بدأ الإنسان يتّجه بعقله اتجاهاً جديداً، وبدأت طاقاته الذهنية تُوحي إليه بوافر من الأسئلة التي بدأ في البحث لها عن أجوبة دون أن يعنيه أن تكون مادة تلك الأجوبة في نفسه هو، أو في الكون المحيط به.

عندئذ أخذ يُسائل نفسه، لماذا خلقت السمٰوات والأرض هكذا وعلى هذا النحو بالذات؟... ولماذا تشرق الشمس من مكانها وتتخذ هذا الشكل المعيّن، ثم هذا الوضع المعيّن في سيرها واتجاهها؟... وما سرّ هذه الظواهر الكونية التي نشاهدها كل

يوم؟... ولماذا كان ذلك كله على هذا النحو دون غيره؟... ثم ما علّة ذلك كله، وما هو الغرض الكامن وراء وجوده؟ ومن أجل مَن وُجد؟... هل لكل هذا بداية ونهاية؟...

ومن محاولة الإجابة على مثل هذه الأسئلة وما شاكلها وعندها فقط بدأ التفكير الفلسفي في صورته الأولى عند الإنسان.

ظهر بعض ذلك، وفي صورة مهزوزة، في حضارات الأمم الشرقية القديمة كالهند وفارس والصين ومصر، فقد انطوت أديان هذه الأمم وعقائدها على معنىً فلسفي، وأكثر من ذلك كانت لها مذاهب فلسفية يمكن اعتبارها إلى حدٍّ ما منفصلة عن الدين.

ولكن النظر العقلي بمعناه الصحيح، والتفسير الفلسفي المبرهن لمسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة لم يظهر إلاّ على يد فلاسفة اليونان نتيجة لحدوث انقلاب خطير في أوضاع المجتمع اليوناني مما أحدث تغييراً كبيراً في مختلف نواحي الحياة... في الفن، في الاجتماع، في الأدب، في السياسة، في الاقتصاد.

وبالتالي خَطَا بالمجتمع اليوناني خطوة فسيحة جريئة إلى محيط النظر والتأمل ومجال التفكير والاستنباط والاستدلال.

٦ ـ أثر الفلسفة في المجتمع الإنساني:

لمّا كان التفكير الفلسفي قائماً على ممارسة التأمّل في هذا الوجود وفي كل ما يشتمل عليه من ظواهر ونواميس طبيعية، وما قد يكمن وراء ذلك كله من قوى عاقلة مدبّرة، كان من الطبيعي أن

ترتبط الفلسفة كل الارتباط بمختلف نواحي المعرفة الإنسانية وأن يكون لها أثرها الفعّال ومجراها العميق في حياة المجتمعات بمستوياتها المختلفة وعلى أشكالها الحضارية المتغيِّرة.

ولهذا يُؤثَر عن شيشيرون قوله:

«إن الفلسفة أمّ المعارف ومبدعتها».

إن التفكير الفلسفي في جملته يهدف إلى تحصيل الحق والخير والجمال وكل ما يُثار في الفلسفة من أبحاث أو ينشأ في محيطها من مسائل إنما يرجع أولاً وأخيراً إلى محاولة جادّة لمعرفة هذه المُثُل.

وبمعنى أوضح يهدف التفكير الفلسفي إلى التماس الحق (في النظر) وتوخّي الخير (في الفكر والعمل) وتذوّق الجمال لإضفائه على كل ما يصدر عنه من تصرّفات، وفي كل ما يدور بنفسه من مشاعر ووجدانات.

فإذا ما استطاع الفيلسوف أو المفكّر أن يطبع بذلك نفسه وأن يسمو بحياته العقلية والخلقية والوجدانية إلى درجة تميّزه ـ ولو بنسبة ما ـ عمّن سواه، اكتسب ولا بدّ؛ دقّة في التفكير، ورقّة في الشعور وسموّاً في العقل والعاطفة.

وهذا التكوين القوي لشخصية الفرد وتأهيل ذاته بهذه المقوّمات الإنسانية الكاملة يهيّء للإنسان في أيّ مجتمع أن يستعين به وأن يمارسه بفاعلية وصدق فيما هو بصدد بحثه أو واقع في دائرة اختصاصه من شؤون ذلك المجتمع.

فإن كان مؤرّخاً ـ مثلاً ـ أمكنه أن ينتفع بالفلسفة في معرفة العوامل والتيارات التي يقع مجتمع من المجتمعات أو جيل من الأجيال تحت تأثيرها فتوجّهه إلى الثورات والحركات تقدمية كانت أو رجعية، مما يسبّب رقيها ونهوضها أو تخلّفها وانحطاطها.

وإن كان مشرّعاً استطاع أن يستخدمها في دراسة نفسية الأفراد والجماعات التي هو مَعنيٌّ بالتشريع لها، ووضع القوانين المنظِّمة لعلاقاتها.

وإن كان سياسياً أتاحت له فرصة الوقوف على طبائع النظم السياسية المختلفة وما صاحبها من أشكال الحكومات ومدى صلاحيتها أو عدم صلاحيتها لمجتمع دون آخر.

وإن كان أديباً استعان بالفلسفة للتعرّف على نفسية مُستمِعِيه عندما يُحاضرهم أو يخطب فيهم، وكذلك في ترتيب وسائل الإقناع لمَن يخاطب وخلق المؤثّرات والدوافع التي يملك بها ناصية الجماهير، وزمام توجيههم والتأثير فيهم.

وفوق هذا أو ذاك فهناك من الآثار العملية ما يساعد دارِس الفلسفة نفسه على تدبير حياته الخاصة ومقاومة الوضيع من النزوات والرغبات، وتُقَدِّم له من قواعد السلوك السليم ما يوطّد علاقاته بغيره من أفراد مجتمعه، ويجعله مثالي التصوّر، أخلاقي التصرّف، قوي الصلات بغيره من الناس سواء في بيئته أو خارجها.

ويُجمِل رينيه ديكارت الفيلسوف الفرنسي المعروف هذا المعنى في كتابه مقال عن المنهج فيقول:

«على الإنسان أن يجتهد في مُغالبة نفسه وحدّ رغباته وشهواته، لا في مُغالبة الحظّ أو مقاومة القدر، لأن أفكارنا مُلْكٌ لنا، نستطيع أن ننعم بالغنى والفقر والحرية وكل أنواع السعادة».

وهكذا يتبين لنا كذلك من الكشف عن آثار الفلسفة في المجتمع الإنساني صلاتها بمختلف أنواع المعارف والرِباط الوثيق بينها وبين العلم على ما سنبيّنه فيما يأتي.

٧ ـ العلاقة بين العلم والفلسفة:

تبيّن لنا مما تقدّم أن الفلسفة نشأت في أحضان العلم، وكانت الدور الراقي من أدواره بحيث لم تكد العلوم تنشأ وتستقر حتى نشأ على أعقابها، بل ومساوياً لها تفكير فلسفي مُعتدٌّ به في تاريخ الإنسان، ومن هنا كانت العلاقة وثيقة بين العلم والفلسفة بالرغم من استقلال العلوم الخاصّة عنها، وفيما يلي بعض هذه العلاقات:

أولاً: الفلسفة هي التي تكشف للعلم عن طبيعة العقل الذي هو أداة من أدواته التي يستعين بها على ضبط المشاهدات والتجارب. فالعلماء يلتمسون المعرفة بالعقل وقيمته ومقاييسه وأحكامه من الفلسفة.

ثانياً: يعتمد كل علم من العلوم الخاصّة على طائفة من المعاني الأوّلية التي تُعدّ أساساً له. فالعلوم الرياضية تعتمد مثلاً على معاني الوحدة، واللاّ نهائي، والنهائي.

كما أن العلوم الطبيعية تعتمد على معاني المادة والقانون

والعلّة، أو السبب والقوة والحركة إلى آخره.

والعلوم الإنسانية في حاجة إلى معاني جوهر الإنسان وأصله ومصيره وما تقرّر له من حقوق وما فُرِضَ عليه من واجبات، وغنيٌّ عن البيان أن الفلسفة هي التي تكشف عن هذه المعاني حقيقتها وقيمتها.

ثالثاً: ومن ناحية البرهان توجد كذلك علاقة بين العلم والفلسفة، لأن الفلسفة هي التي تكشف للعلماء عن أصل الحقائق الأولى وقوانين العقل الضرورية وخصائصها كما أشرنا إليه، وعن طبيعة البديهات فتوقفهم على مبلغ ما فيها من اليقين كما تعرّفهم كيف يحدّدون المعاني ويرقبون الأحداث وينظّمون الأدلة.

رابعاً: الفلسفة هي التي تقدّم لكل علم ما يصلح له من المناهج وما يتناسب مع موضوعه من الطرائق. فهي تقدّم للعلوم الطبيعية المنهج الذي يتلاءم وطبيعتها وهو المؤلّف من الملاحظة والتجربة والاستقراء إلى غير ذلك، وإلى العلوم الأخلاقية المنهج الذي يقوم على المشاهدة والتمثيل من ناحية وعلى الاستقراء والاستنباط من ناحية أخرى، وإلى العلوم الرياضية المنهج الذي يتركّب من الضروريات والبديهات ومبادىء الاستنباط، وإلى العلوم الأخلاقية المنهج الذي يقوم على المشاهدة والتمثيل من ناحية وعلى الاستقراء والاستنباط من ناحية أخرى، وإلى العلوم الاجتماعية المنهج الذي يقوم تارة على أسس أحداث التاريخ الماضية وتارة أخرى على إحصاءات الجداول البيانية المختلفة لشؤون المجتمع وعلى الأخص مما يكون ذا صلة وثيقة بحياته الاجتماعية. هذه هي

أهم ما يوجد بين العلم والفلسفة من علاقات، ولا أظنك مُمارِياً أو مُخالفاً في أن هذه العلاقات نفسها تكشف عن فوائد الفلسفة وآثارها البيِّنة في مختلف العلوم وفي جوانب الحياة الإنسانية، وعلى الأخص الجانب الفكري والأدبي والديني.

٨ - بين الدين والفلسفة:

وإذا اعتبرنا الفلسفة بنزعتها العقلية والمادية، والدين بإلهامه ووحيه؛ فإننا نجد أنه لا بدّ ومن الطبيعي أن يقوم نزاع بينهما، وأن يبدو ذلك النزاع والصراع في شكل عنيف حادّ نتيجة لما قد يبدو بينهما من تضادّ أو تناقض.

ومنذ وُجِدَ التفلسف في تاريخ الفكر الإنساني عارضاً للنزعة الدينية القائمة على الوحي أو التصور العقلي، بدأ الإنسان يفكّر ويُسائِل نفسه أيّ هذين المصدرين للمعرفة أوثق وأيّهما أحقّ وأجدر بأن نتلقّى عنه معارفنا وأن نُذعن لقضاياه. وبعبارة أخرى، هل العلم الذي يتحصّل عن طريق كلٍّ منهما يقيني أو غير يقيني؟ كلّ هذه التساؤلات جاء الجواب عليها من مختلف الأفراد، وربما صحّ لنا أن نقول من مختلف الأجناس والطوائف مختلفاً كذلك ومتّفقاً مع تصوير هذا الفريق أو ذاك، ومدى ما زوّد به من ملكات واستعدادات فكرية تُعينه بطريق أو بآخر على فهم حقيقة الدين وحقيقة الفلسفة معاً. لهذا بدأ فريق ينكر ما وراء الحسّ ويتصوّر المشاكل الفكرية ومسائل الكون الطبيعي في حدود هذه المحسوسات. وكان من الضروري كنتيجة حتمية لذلك أن ينكر هؤلاء فكرة الألوهية إجمالاً لأنها قائمة

على الاعتقاد بوجود لا محسوس وراء هذا العالم المحسوس.

أو على الأقل بدأ هذا الفريق إذا أُتيح له أن يتديّن بتصوّر الألوهية على نمط ماديّ حسّي ساذج، بينما نرى فريقاً آخر لا يتقيد في معارفه بهذا العالم الحسّي فيتخطاه إلى ما وراءه من عالم العقل ويؤمن بحقيقة إلهية من جنس هذا العالم المعقول. أو بعبارة أدق هي علّة هذا العالم المعقول وأصل وجوده. كما أن هذا الفريق لم يجد صعوبة في تصوّره لفكرة الوحي على أنه صلة بين السماء والأرض، أو بين الإله وخلقه.

كان هذا في العصور القديمة، وظلّ هذا قائماً في العصور الوسطى إسلامية كانت أم مسيحية.

فكان للدين رجاله وللفلسفة بقسميها ـ العقلي والمادي ـ رجالها وكلٌّ يؤيد قضاياه بالحجج والبراهين بقدر ما يقدِّم من وجهات النظر ومختلف الأسانيد التي تزيِّف رأي الفريق الآخر وتُبطِل حجته.

ومن هنا كان الصراع الذي أشرنا إليه بين مسائل الفلسفة ـ المبنية إما على العقل أو التجربة ـ وبين قضايا الدين المتلقاة عن الله سبحانه وتعالى عن طريق الوحي المعصوم.

ومنذ عصر النهضة بدأت النزعة المادية تطغى في محيط التفلسف، وبدأت النزعة العقلية بالتالي تخبو وتضعف مما جعل السيطرة على التفكير الإنساني العلم، والعلم التجريبي البحت الذي لا يعترف بشيء سوى الحواس، وكان هذا كردّ فِعْلٍ للمُغالاة التي أحدثها رجال الدين في العصور الوسطى في الناحية العقلية حيث

وجّهوا كل هِمَمهم إلى الأبحاث الميتافيزيقية مُهمِلين أو مُحرِّمين أحياناً الأبحاث العملية التجريبية المتصلة بالكون الطبيعي.

وعندئذ بدأ الصراع بين الدين والفلسفة يأخذ شكلاً حادّاً وعنيفاً كنتيجة للردّة التي أحدثتها الاكتشافات والاختراعات العلمية الحديثة في نفوس الناس من زلزلة عقائدهم وإضعاف ثقتهم بالدين أن أدركوا أنه لا تنافي بين العلم والدين، ولا تناقض بين قضاياهما إلّا باعتبار موضوعهما واحداً هو الكون برمّته حتى ما يشتمل عليه من موجودات حسيّة.

وهنا بدأت الصعوبات تقوم في وجه الدين وتعكّر صفوه على رجاله لأن الأديان لم تأتِ بادىء ذي بدء لإصلاح الحياة المادية فقط التي يحياها الإنسان ويشترك معه فيها الحيوان، وإنما عُنِيَ الدين بادىء ذي بدء بالإنسان وتنمية ملكاته وترقية مواهبه ليهيّئه وليؤهّله من وراء ذلك كله إلى إدراك الحقائق الكلية، وعلى رأسها حقيقة الحقائق، أو الحقيقة المطلقة وهي الذات الإلّهية. ويستتبع ذلك أيضاً المعاني والقيم الروحية والفضائل النفسية كطريق للسلوك الإنساني، أو بعبارة أخرى كمهذّب للجانب العقلي والنفسي في الإنسان.

٩ - فروق بين العلم والفلسفة:

وهناك مع ذلك كثير من الفروق الجوهرية بين العلم والفلسفة، وتكاد تنحصر الفروق التي تميّز كلاًّ منهما عن الآخر في أربعة:

أولاً: فرق في الموضوع.
ثانياً: فرق في المنهج.
ثالثاً: فرق في الغاية.
رابعاً: فرق في النتائج، وإليكم موجزاً عن كل واحد منها.

أ ـ الفرق في الموضوع:

يتبيّن لنا هذا الفرق عندما نلاحظ أن كل علم من العلوم إنما يبحث في مجموعة خاصة من المعارف وفي معلومات جزئية وقوانين معينة تطبَّق على قسم معين من أقسام الكون وأجزائه.

فعلم الجيولوجيا مثلاً: يختص بالمسائل المتعلقة بطبقات الأرض، ويبحث عن الخصائص لكل طبقة في مادتها وعناصرها الأولى وصفاتها الذاتية.

وعلم الجغرافيا: إنما يختص بمسائل معينة تتعلق بأحوال العالم الطبيعي من جهة مناخه، وما يتوارد عليه من أجواء حارّة أو باردة، وما يحتويه هذا العالم من مناطق طبيعية صحراوية كانت أو سهلية ذات تضاريس وجبال، أو ذات ينابيع وأنهار.

أما الفلسفة وعلى الأخص في صورتها المادية التجريبية وعلى النحو الذي صوّرت به منذ القرن السادس عشر الميلادي فتعنى أول ما تعنى بعالم الحسّ، وبما يتعلق بهذا العالم من ظواهر مادية وحسّيّة، كذلك بما يكمن وراء هذه الظواهر من قوانين ونواميس لا تتعدّى هي أيضاً التصوّر الحسّي وقيود المادة.

وعندما تبيّن هذا و ذاك لرجال الدين والفلسفة وما عملوا على

أن يستقل كلٌّ من الدين والفلسفة بدائرة نفوذه الخاصّة وأن يتربّع على عرشه المُعَيّن له في محيط المعرفة الإنسانية.

يعني اتفقوا على أن يختصّ الدين بعلم المغيبات والحقائق اللّا مادية، وأن يسدّ هذا الركن من أركان المعرفة الإنسانية، كما تختص الفلسفة بعلم المحسوسات وأن تسدّ هذا الفراغ في الناحية المادية من محيط المعرفة الإنسانية. وكذلك يُعَدُّ هذا التصافي بين الدين والفلسفة رفعاً لما قد يبدو بينهما من تناقض أو خلاف.

ولم يكن هذا التصالح من اختراع الفلسفة الحديثة ولا من اختراع المحدثين، وإنما حدث هذا نفسه من قبل وفي العصور الوسطى الإسلامية على يد فيلسوف عربي مسلم هو أبو الوليد ابن رشد الذي رفع هذا التناقض في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال). وخلاصة بحثه أن الفلسفة حق والدين حق والحق لا يضاد الحق وإنما يدعمه ويؤيّده.

وعلم النحو: إنما يتعلق بمسائل معينة تختصّ بتناول الكلمة من حيث الإعراب والبناء وصحة كلٍّ منهما أو خطئه.

وعلم الاجتماع: يتناول المسائل المتعلقة بالظواهر الاجتماعية التي تشيع في مجتمعٍ من المجتمعات.

وهكذا لا يتجاوز العلم ذات اختصاص بعينه من أحداث هذا الكون أو مسائله، على حين أننا نلاحظ الفلسفة يتّسع نطاقها ويمتدّ أُفقها فيتناول جميع الأهداف وتستوعب كل الظواهر مهما تكن، ثم تحاول تفسيرها تفسيراً كلياً لا يقتصر على جــزء من جزئيات هذا

العالم، أو قسم معيّن من أقسامه، وإنما يكون بحثها في الحقيقة المطلقة والحقيقة الكلية التي لا تتقيد بقيد ولا تتعيّن بحدّ، وبهذا المعنى يقول هربرت سبنسر الفيلسوف المحدث في الفرق بين العلم والفلسفة:

«إن العلم هو المعرفة الموحدة توحيداً جزئياً، بيد أن الفلسفة هي المعرفة الموحّدة توحيداً كلياً».

ومن ناحية أخرى يكون موضوع العلم هو ما يكمن في الظواهر الطبيعية من سُنن يطلق عليها اسم «القوانين»، غير أن هذه القوانين التي يكتشفها العلماء جميعاً تصبح محوراً تدور حوله وتُثار من أجله عدة أسئلة:

هل هذه القوانين دقيقة أو غير دقيقة؟

وهل هي يقينية أو غير يقينية؟

وماذا يمكن أن يترتّب عليها من نتائج بالنسبة للعالم الذي نعيش فيه؟... إلى آخر هذه الأسئلة وما شابهها مما لا يستطيع العلم أن يُجيب عليه.

وإنما الفلسفة وحدها هي التي تتناول ما تصل إليه العلوم من النتائج والقوانين فتمحصها وتبيّن ما عساه أن يكون فيها من صواب أو خطأ وذلك كله بميزان العقل وقوانين الفكر التي يتبعها الفيلسوف.

ب ـ الفرق في الغاية:

أما الفرق في الغاية فهو أن وجهة النظر العلمية، موضوعية خالصة وغير مصطبغة بالصبغة الشخصية أو الإنسانية لأن غاية العلم

كما قلنا هي وصف الأحداث الطبيعية والظواهر بما فيها الإنسان بصرف النظر عمّا يكون بين هذه الأحداث والظواهر وبين الإنسان من رابطة أو علاقة.

أما وجهة النظر الفلسفية «ذاتية» مصطبغة بالصبغة الإنسانية إذ إن محورها التي تدور حوله هو الإنسان، وإذا عرضت الفلسفة للكون الطبيعي بالبحث فما ذاك إلّا لأنه مركز الإنسان يؤثّر فيه بنشاطه ويعرفه بعقله.

فغاية الفلسفة التي ترمي إليها معرفة الإنسان وأصله ومصيره وعلاقته بالكون الطبيعي الذي هو مركزه الرئيسي، فغايتها إذاً غاية إنسانية.

جـ - الفرق في المنهج:

تبيّن لنا أن مهمة العالم الطبيعي أن يتتبّع الظواهر خطوة خطوة وألّا يعرض لشيء لم يقع عليه حسّه أو لم يخضع لتجربته.

فالمنهج العلمي إذاً هو عبارة عن المشاهد الخارجية والتجربة العملية.

أما المنهج الفلسفي: فمختلف عن ذلك لأن الفلسفة لا تعتمد في بحثها على مشاهدة خارجية أو تجربة عملية، وإنما تعتمد على العقل فيكون منهجها نظرياً عقلياً بحتاً.

وهناك فرق آخر في المنهج وهو أن الإنسان حين يتفلسف في بعض النواحي المتصلة بمسألتي الخير والجمال لا يعتمد على العقل

فقط كطريق للمعرفة، وإنما يعتمد على معانٍ أخرى كالضمير الذي يحكم على خيريّة الأفعال وشرّيّتها، وكالشعور والوجدان الذي يتذوّق فيه الجمال في الفن.

ولا ينبغي أن يلبس علينا ما قد يُقال أن العلم الطبيعي يتّخذ من العقل ضابطاً لمشاهدته وتجاربه، ولهذا يتّحد مع الفيلسوف في المنهج لأن المعتدّ به عند العلماء في المقام الأول هو الملاحظة والتجربة، ويأتي دور العقل في المرتبة الثانية فقط ليحقّق المشاهدة ويضبط النتيجة.

أما اعتماد الفيلسوف فهو أولاً وقبل كل شيء على النظر العقلي الخالص وفوق هذا يمتاز عن العالم باستخدام الضمير والشعور، وهذا من أخصّ خصائص المنهج الفلسفي.

د ـ الفرق في النتائج:

أهم ما تمتاز به النتائج العلمية هو يقينها وإمكانية إقامة البرهان عليها بصفة قاطعة، يعني أن العالم يقدّم لنا النتيجة ويقدّم لنا معها البرهان عليها.

على حين أن الفيلسوف يقدّم لنا نتائج ليست يقينية ولا قطعية وهو مع ذلك لا يستطيع أن يقدّم لنا البرهان القاطع على صحة هذه النتيجة أو خطئها.

ولهذا كان أخصّ ما تمتاز به النتائج الفلسفية روح التردّد الذي يختلف كل الاختلاف عن روح الجزم واليقين.

١٠ ـ نظرية المعرفة:

أ ـ المعرفة في تاريخ الفكر:

تحتل نظرية المعرفة في محيط الفكر الإنساني منزلة كبيرة وتشغل من أذهان المفكّرين ومؤلفاتهم فراغاً واسعاً.

وقد دار التفكير في المعرفة عامّة منذ اعتنى الإنسان ببحث نفسه والكشف عن حقيقته وملكاته الفكرية ونوازعه الإنسانية، وبعبارة أخرى منذ تركّز اهتمام الفلاسفة والمفكّرين حول الإنسان وتحديد مركزه في الوجود ومدى ما له، أو ما ينبغي على الأقل أن يكون له، من صلات بعناصره المختلفة، أو ما يكون له من تأثّر بأصناف الموجودات أو تأثير فيها.

بدأ ذلك تقريباً وعلى نحوٍ يعتدّ به إلى حدٍّ ما بفلسفة سقراط. واستمر البحث في المعرفة عبر تاريخ الفلسفة وعلى مرّ عصورها المختلفة يأخذ أشكالاً متعددة ومناهج متباينة حيناً ومتعارضة حيناً آخر، ونعني بذلك أنها كتعليم كانت تتكيّف بكيفية الجوّ الذي تمرّ به والبيئة التي تنشأ فيها، بل وبكيفية النزعات المعيّنة والتصوّرات الخاصة التي كانت تسود تفكير الفيلسوف الواحد دون غيره من المعاصرين له أو المتقاربين منه زمناً أو نزعةً.

ب ـ المعرفة أو «مطلق العلم» و«المنطق»:

يقصد بالنظر في مطلق العلم، وهو ما أُريد بـ (نظرية المعرفة) بمعناها الأعمّ ـ العلم الذي يبحث:

أولاً: في مادة العلم الإنساني.

ثانياً: في مبادئه الصورية، وبمعناها الأخص: العلم الذي يبحث في المعرفة من حيث مبادئها فحسب.

وهكذا الحال في علم المنطق فإنه بمعناه الأعمّ يطلق على ما يشمل البحث في كلٍّ من المبادىء المادية والمبادىء الصورية للعلم وبمعناه الأخص: يراد به العلم الذي يبحث في المعرفة من حيث مبادئها الصورية فقط.

ورغم أن كلمة «معرفة» وكلمة «منطق» تستعمل كلٌّ منهما في معناها الاصطلاحي الخاصّ فإن المؤرّخين للمعرفة الإنسانية وعلى رأسهم «أزفيلد كولبه» يعتبرون العملين متكاملين ومتضامنين يبحث أولهما في مادة التفكير العامّة، ويبحث ثانيهما في صورته، ومنهما معاً يتكوّن ما يسمى بعلم المعرفة.

جـ - المعرفة عند القدماء:

لم يُعْنَ القدماء من الفلاسفة بالنظر في «مطلق العلم» نظراً مستقلاً فقد مزج سقراط المعرفة بأبحاثه الخلقية عندما قال: إن «الفضيلة هي المعرفة» وقد أدرج أفلاطون البحوث المتعلقة بالمعرفة فيما أطلق عليه اسم «الجدل» صاعداً أو نازلاً.

أما أرسطو فقد أدرج أبحاث المعرفة مع أبحاثه فيما وراء الطبيعة دون أن يضع حدوداً أو فواصل تبيّن ما يتّصل بالمعرفة كنظرية، وما يتصل بمشكلات ما بعد الطبيعة، وما يتصل بالأبحاث المنطقية البحتة.

على أن هؤلاء القدماء من الفلاسفة اعتبروا أن أهم مسائل المعرفة هو ما يدور حول العلم الحقيقي واليقيني المُعتَرَف به من جميع الناس والمُسَلّم به تسليماً مطلقاً، ولم يعرضوا في قليلٍ أو كثيرٍ، من قريب أو من بعيد، لمسائل المعرفة على النحو الذي ظهرت فيه وتميزت به عند المحدّثين مثل: التعرّض لبيان العلاقة مثلاً بين الذات والموضوع «العقل كمدرِك والشيء كمدرَك»، وأثر كلٍّ منهما في عملية الإدراك، أو في تحصيل المعرفة، وكذلك مثل التعرّض للنظر في مدى حدود المعرفة الإنسانية وفي ماهية التجربة وحقيقتها.

د ـ أول مؤسّس لنظرية المعرفة:

كان أول مؤسس لنظرية المعرفة على النحو المعتدّ به هو الفيلسوف الإنجليزي جون لوك لما قام به من وضع هذا البحث، بحث المعرفة في صورة العلم المستقل كما يبدو في كتابه «مقالة في التفكير الإنساني» الذي نشره عام ١٦٩٠ والذي اعتبر تقريباً أول بحث علمي منظَم في:

أ ـ أصل المعرفة.
ب ـ ماهيّتها.
جـ ـ حـدودها.
د ـ درجة اليقين فيها.

ولا يعنينا في قليلٍ أو كثيرٍ الإفاضة في شرح النظرية كما وضعها لوك أو كما تصوّرها غيره من المحدثين مثل «كانت»، وإنما

الذي يعنينا هو بيان المعالم الرئيسية والخطوط العامّة للمعرفة كنظرية.

هـ ـ ما هي المشكلات الرئيسية التي يعالج علم المعرفة حلّها؟

ورغم أن نظرية المعرفة، وقد تكوّن منها علم خاص هو «علم المعرفة» قد احتلت هذه المكانة المرموقة في تاريخ الفكر، وهي جديرة بذلك حقاً. فقد كثرت لسوء الحظ الآراء وتعدّدت المذاهب في ماهية المشكلات الخاصّة التي يعالج هذا العلم حلّها، كما تعدّدت الآراء في الوقت نفسه حول مصدر العلم الإنساني ومبناه أو آلاته وأدواته بما يستتبع ذلك من البحث في مدى صلاحية كلٍّ من هذه الأدوات لتحصيل العلم بالأشياء، أو تحقيق المعرفة بها.

وسنقتصر على بيان الخطوط الرئيسية لهذه المسألة.

وربما اتّضح ذلك على وجه الاختصار من الإجابة على هذين السؤالين:

الأول: هل يُراد بنظرية المعرفة البحث في تحصيل العلم بالأشياء؟.

الثاني: وبعبارة أخرى هل يُراد بها البحث في المعرفة الحاصلة بالعقل؟.

وعلى ضوء الإجابة على هذين السؤالين يتحدّد معنى «نظرية المعرفة» ووظيفتها، وبالتالي تتبيّن مهمتها وما تعنى به من أصناف العلوم ومشكلات الإنسان.

فبالنسبة للسؤال الأول: لا يمكن القول بأن «نظرية المعرفة»

يُقصَد بها البحث عن كيفية تحصيل العلم بالأشياء، إذ إنها العمليات العقلية التي يتمّ بواسطتها تحصيل العلم، لأنه عندئذ يصبح البحث في المعرفة فرعاً من فروع علم النفس حيث أن هذه العمليات العقلية ليس بها من الوظائف إلاّ ما هو سيكولوجي بحت.

ولو اعتبرت نظرية المعرفة جزءاً فقط من علم النفس لترتّب على ذلك عدّة محظورات:

الأول: رفض العلوم الأخرى لنظرية المعرفة كأساسٍ لها، بل واعتراف المعرفة بقضايا علم النفس مع أنه ينبغي أن يقوم هو نفسه على أسسها.

الثاني: أن تصبح المعرفة علماً جزئياً فلا تتعلق بمطلق العلم.

الثالث: أن تتقطّع صلة المعرفة بالمسائل الهامّة التي تتعلق بصدق العلم الإنساني ومدى ما له من حدود.

الرابع: أن تصبح نظرية المعرفة عاجزة عن بحث القضايا والمشاكل العامّة للعلم مثل: مشكلة الذات والموضوع التي أشرنا إليها سابقاً ومشكلة التطوّر في العلم ونحو ذلك، وهنا تفقد صبغتها العامّة كفرعٍ من فروع الفلسفة، بل كأهم فرع فيها. لهذه الأسباب يرفض المحقّقون من المؤرّخين اعتبار نظرية المعرفة بحثاً في كيفية تحصيل العلم بالأشياء.

أما بالنسبة للسؤال الثاني: فإنه يُخشى إذا فسّرت نظرية المعرفة على أنها البحث في النتائج التي يتوصّل إليها في العلوم المختلفة وفُهِمَت على هذا النحو الواسع الأفق المترامي الأطراف أن

يحدث التباس بينها وبين العلوم الجزئية.

ومن هذا وذاك يتّضح أن نظرية المعرفة هي النظر في المعقولات العامّة التي تشترك في استخدامها جميع العلوم الجزئية أو أكبر عدد منها، وتكون أساساً لا غنىً عنه في هذه العلوم. وعلى هذا الضوء تبحث نظرية المعرفة فيما يأتي:

أولاً: تعريف مادة العلم بأوسع معانيها، يعني النظر فيما يكمن العلم به من الأشياء ويندرج تحت هذا:

أ - التفرقة بين ما هو داخل في العالم المحسوس ويقع في قيود التجربة، وبين ما هو خارج عنه ولا يقع في حدودها.

ب - التفرقة بين العلم البديهي الذي يدركه العقل بفطرته من غير حاجة إلى تجربة، وبين العلم الكسبي الذي يحصل عن طريق التجربة.

جـ - البحث فيما يجب توافره من شروط لتحقّق العلم الضروري اليقيني.

ثانياً: يقع تحت نظرية المعرفة بحث ما يتصل بالذات المدرِكة ويسمى «ذاتي»، ويرجع فيه إلى علم النفس وما يتصل بالموضوع المدرَك ويسمى «موضوعي» ويرجع فيه إلى علم الطبيعة.

ثالثاً: من أهم ما تبحث فيه نظرية المعرفة المفاهيم والمصطلحات الآتية:

المادة، القوة، الطاقة، الحياة، العقل، والظواهر الطبيعية وإن اختلطت بذلك بعض العلوم كعلم النفس وعلم الطبيعة.

و ـ المذاهب المختلفة في المعرفة:

ومن هنا نشأت المشكلة الهامّة عن البحث في أصل العلم الإنساني ومصدر معارفه ثم في المدى الذي يمكن للإنسان أن يصل إليه في معارفه والقدر الذي يمكن تحصيله منها.

وكان من الطبيعي أن يحدّد كلٌّ مذهبه وأن يشكّل رأيه على ضوء تصوّره للوجود، يعني للموضوع المدرك ثم على ضوء تصوّره كذلك للإمكانيات والمؤهلات التي زوّدت بها الذات (العقل المدرك) ولهذا جاءت المذاهب في المعرفة مصنّفة إجمالاً على النحو التالي:

ـ العقليون:

ويتلخص مذهبهم في أمرين:

أ ـ إن القوة العاقلة هي أصل كل علم حقيقي، وبعبارة أخرى هي أصل للصفتين الأساسيتين اللتين يتميّز بهما العلم الحقيقي وهما: الضرورة والصدق المطلق.

ب ـ إن هذه القوة عندهم نظرية.

ـ التجريبيون، أو الحسّيّون:

ويتلخص مذهبهم في أمرين:

أ ـ إن العقل قبل التجربة صحيفة بيضاء وخالية من العلم.

ب ـ إن كل علم مرجعه التجربة ومصدره العالم المحسوس.

ـ النقديون:

ويقوم مذهبهم على التوفيق بين المذهبين السابقين فيفسرون العلم بأنه نتيجة لاجتماع عاملين أحدهما:

أ ـ صوَري: ويرجع إلى طبيعة العقل ذاته.
ب ـ مادّي: ويتكوّن من الإحساسات الداخلية في الإدراكات الحسّيّة.

وكلٌّ من هذين العاملين ضروري في تكوين العلم، فإذا وُجِدَ أحدهما دون الآخر لا يوجد علم، بل وتستحيل المعرفة.

والتجريبيون، يرفضون فكرة العقليين نهائياً على حين أن العقليين لا يرفضون فكرة التجريبيين وإنما ينكرون فقط تحقّق علم ضروري صادق صدقاً مطلقاً يكون مصدره التجربة، فهم يعترفون بضرورة التجربة في إمدادنا بجزء كبير من تفاصيل الحقائق التي نعلمها.

١١ ـ المعرفة الإشراقية بين أنصارها وخصومها:

وإذا ضممنا إلى هذه المذاهب الثلاثة وجهة نظر أصحاب النزعة الصوفية، جدّ نوع رابع من أنواع المعرفة له منهجه المتميّز كذلك عن مناهج الأنواع الثلاثة المتقدمة وهي المعرفة الإشراقية التي لا يتحدّد طريقها في العقل حتى تكون عقلية ولا في الحسّ حتى تكون تجريبية، ولا في المجموع منهما حتى تكون نقدية، وإنما يتحدّد طريقها في الفيض الإلهي، والإشراقية النفسية التي

يتبعها إلهامات بالمعارف وفيض لها من أعلى.

وكما وُجِدَ لكل مذهب من المذاهب المتقدمة أنصار وخصوم، فمن مثبت له مؤمن بإمكانه عن طريق تصفية الروح وتبرئة النفس من علائقها المادية وشوائب اللذائذ والمشتهيات حتى تطهر وتصفو وتصبح مستعدّة لأن تتلقى فيضاً إلّهياً من المعارف يُفاض عليها متى استعدّت لأن تتلقّاه ومتى صارت قمينة به مؤهلة لاكتسابه.

ومن منكر لإمكان حصول المعرفة عن هذا الطريق معتقد لضرورة تقيّد العقل بمقدماته الضرورية أو الحسّ بأسبابه وآلاته لتحصيل أيّ نوع من أنواع المعارف.

ومهما يكن، فإن أنصار النزعة الصوفية يتمسكون بإمكان المعرفة الإشراقية ويرون أن المنكرين لها كالأعمى الذي ينكر ضوء الشمس لأنه لا يراها، أو الأصمّ الذي ينكر الأصوات لأنه لا يسمعها. وكأنهم يتمثّلون بقول الشاعر:

لا يدرك الشوق إلاّ مَن يكابده
ولا الصبابة إلاّ مَن يعانيها

وإلى هذا المعنى نفسه يشير الرئيس ابن سينا الفيلسوف الإسلامي وصاحب النزعة الإشراقية في المعرفة بقوله: «جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد وأن يدركه من الناس إلاّ الواحد بعد الواحد».

لودفيج فتجنشتين
(١٨٨٩ م - ١٩٥١ م)

١ - حياة الفيلسوف:

وُلِد لودفيج جوزف يوهان فتجنشتين Ludwig Joseph Johann Wittgenstein في السادس والعشرين من إبريل سنة ١٨٨٩[١]. وكان والده مهندساً مرموقاً يشغل منصباً قيادياً في صناعة الحديد والصلب بالنمسا، كما كان لأم فتجنشتين أثر بالغ في خلق الميل الفنّي القوي في الأسرة، فقد كانت هي وزوجها موسيقيين من الدرجة الأولى حتى لقد أصبح منزل فتجنشتين في وقتٍ ما مركزاً لحياة موسيقية جميلة وخاصّة حينما كان يتردّد عليهم صديق الأسرة الحميم يوهان برامز Brahms[٢] الموسيقار العالمي الشهير.

وكان لودفيج الابن الثامن في هذه الأسرة فكان أصغر خمسة إخوة وثلاث فتيات سَخَت الطبيعة معهم جميعاً سواء في الخلق، أو

---

(١) وقد نشر هذا المقال في ذكرى فتجنشتين Von wright. G.H. Biographical sketch. p.22 وذلك في كتاب: Norman Malcom: Ludwig wittgenstein. (A memoir) (London. Oxford University press 2nd Edition. 1962).

(٢) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

المواهب العقلية، أو الفنية. وقد تلقّى ڤتجنشتين تعليمه الأول في المنزل حتى بلغ الرابعة عشرة من عمره حين التحق بمدرسة لينتز Lintz في شمال النمسا لمدة ثلاث سنوات، وكانت رغبته في أن يدرس العلوم الطبيعية على يد بولتزمان Boltzman[1] في ڤيينا، إلا أن بولتزمان توفي عام ١٩٠٦ وهي السنة نفسها التي أنهى فيها دراسته في المدرسة فالتحق ڤتجنشتين بالأكاديمية الصناعية العليا في برلين. ومما هو جدير بالذكر أن هذه الدراسة كانت متّفقة مع ميوله، فاهتمامه بالآلات كان مُلازِماً له طوال حياته. ومما يروى عنه أنه استطاع وهو طفل صغير أن يقوم بتركيب آلة حياكة للملابس أثارت إعجاب الجميع. كما يُروى عنه أنه حتى في آخر سنوات حياته كان يقضي أحياناً يوماً بأكمله أمام المحرّكات البخارية في متحف ساوث كنزنجتون South Kensington[2].

وظلّ ڤتجنشتين في برلين حتى ربيع عام ١٩٠٨، ثم ذهب إلى إنجلترا. وفي صيف العام نفسه كان يقوم بعدّة اختبارات على الطائرات الشراعية في محطة الطيران الشراعي للفضاء الأعلى بالقرب من جلوسوب Glossob في مقاطعة دربي شاير Derby Shire، وفي خريف العام نفسه تمّ قيده طالب بحث في قسم الهندسة بجامعة مانشستر، وظلّ مقيّداً بها حتى خريف عام ١٩١١، وكان أثناء هذه السنوات الثلاث مشغولاً ببحث في المِلاحة الجوية،

---

(١) كان أستاذاً لفلسفة العلوم في جامعة ڤيينا من عام ١٩٠٢ ـ ١٩٠٦ وقد تولّى هذا المنصب بعد أرنست ماخ Ernest Mach مباشرة.

(٢) نفس المرجع السابق، ص٣.

ثم انتقل من تجاربه الخاصّة بالطائرات الشراعية إلى إنشاء محرّك نفّاث يستخدم في الطائرات. وكان عمل المحرّك أول الأمر هو موضع اهتمامه، إلاّ أنه سرعان ما ركّز كل اهتمامه على تصميم رفّاص المحرّك، وكان هذا التصميم في أساسه عملية رياضية الأمر الذي وجّه ڤتجنشتين إلى الاهتمام بالرياضة. ومنذ ذلك الوقت على وجه التحديد بدأت اتجاهات ڤتجنشتين تتغير، فاتجه أولاً إلى الرياضة البحتة ثم إلى أسس الرياضيات[1].

والواقع أن السنوات الستّ (بين ١٩٠٦ و١٩١٢) كانت من أصعب الفترات في حياة ڤتجنشتين بالنسبة لاختياره للمهنة التي يريد أن يتّجه إليها. ويقول فون رايت في هذا الصدد: «إن ڤتجنشتين أخبرني أنه لم يكن سعيداً طوال هذه السنوات»[2]، وخير ما يشهد بذلك عدم الاستقرار الذي كان يشعر به والتغيّر الذي حدث له أثناء هذه الفترة مثل رحيله من ألمانيا إلى إنجلترا، ثم تجاربه في المِلاحة الجوية، ثم بنائه محرّكاً نفّاثاً، ثم اهتمامه بالرياضة البحتة، ثم أخيراً اهتمامه بفلسفة الرياضة. ويروي راسل عنه هذه الرواية التي تعبّر عن عدم استقراره في إحدى فترات حياته فيقول: إن ڤتجنشتين جاءه بعد نهاية الفترة الدراسية الأولى التي قضاها في كمبردج وسأله «أرجو أن تخبرني إن كنت غبياً» فأجبته «إنني لا أعرف لماذا تسألني» فقال: «لأنني إذا كنت غبياً فسأصبح ملاّحاً جويّاً، وإن لم أكن غبياً فسأصبح فيلسوفاً»، حينئذ طلبت إليه أن يكتب لي شيئاً أثناء العطلة

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٤.

(٢) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

حول أيّ موضوع فلسفي وسوف أُخبره عندئذ ما إذا كان غبيّاً أم لا، ومع بداية الفترة الدراسية أحضر لي ما طلبته منه، وبعد أن قرأت جملة واحدة منه فقط قلت له: «لا، يجب عليك ألاّ تصبح ملاّحاً جويّاً»(١).

ويُروى عن ﭬتجنشتين أنه طلب نصيحة أحد أصدقائه وأساتذته ليرشدوه إلى كيفية دراسة الجزء النظري من أُسس الرياضيات فوجّهوه إلى كتاب «أصول الرياضيات» لبرتراند راسل الذي كان قد ظهر عام ١٩٠٣. ويبدو بوضوح الأثر الذي تركه هذا الكتاب في تطوير أفكار ﭬتجنشتين، بل إن فون رايت يرجّح أن يكون هذا الكتاب هو الذي وجّه ﭬتجنشتين إلى دراسة مؤلفات فريجه G. Frege بعد ذلك(٢).

وفي عام ١٩١١ قرر ﭬتجنشتين أن يتوقف عن دراسة الهندسة، وذهب إلى ينا Jena في ألمانيا لكي يناقش أفكاره عن أُسس الرياضة مع فريجه الذي نصحه بالتوجّه إلى كمبردج للدراسة مع راسل، وقد نفذ ﭬتجنشتين هذه النصيحة في خريف العام نفسه الذي تمّ قبوله فيه طالباً عادياً بكلية ترينيتي بجامعة كمبردج، ثم قبوله طالباً للدراسات العليا. واستمر في دراسته في كمبردج حتى خريف ١٩١٣ حين زار

---

(١) برتراند راسل: صور من الذاكرة - ترجمة أحمد الشريف، مراجعة دكتور زكي نجيب محمود، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٣ (سلسلة الألف كتاب رقم ٤٧٠)، ص ٢٨.

(٢) Von Wright: Biographical sketch, p.5.

مع صديقه في الجامعة دافيد بنسنت David Pinsent[1] النرويج التي عاد إليها مرة ثانية في أكتوبر من العام نفسه لشدّة إعجابه بها، وأقام في مزرعة بمقاطعة سكولدن Skjolden شمال شرقي بيرجن Bergen وبنى لنفسه في مكان منعزل منها كوخاً استطاع أن يعيش فيه في عزلة كاملة أغلب وقته في بداية الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤. ومما هو جدير بالذكر أنه تعلّم اللغة النرويجية في هذه الفترة واستطاع أن يتكلمها بطريقة جيدة.

وقد اهتم ڤتجنشتين أثناء دراسته في كمبردج بالفلسفة وبأسس الرياضيات اهتماماً كبيراً، كما استفاد من النشاط الفكري الضخم الذي كان موجوداً في كمبردج قبيل الحرب العالمية الأولى إذ كان راسل في أوج تفكيره الفلسفي والمنطقي، وأخرج هو وألفريد نورث هوايتهد كتابهما «مبـادىء الريـاضيات» Principia Mathematica الذي يُعدّ أحد العلامات المميّزة في تاريخ المنطق[2].

إلّا أن اهتمام ڤتجنشتين لم يكن وقفاً على الفلسفة والمنطق والرياضيات أثناء دراسته في كمبردج، بل إنه اهتم كـذلك بعلم النفس، وقام بإجراء بحث تجريبي متعلق بالإيقاع في الموسيقى بمعمل علم النفس بالجامعة، وكان يأمل أن تُلقي تجاربه بعض

---

(١) أحد الشبّان اللّامعين في الرياضيات في كمبردج في ذلك الوقت وأحد أصدقاء ڤتجنشتين القليلين، وقد مات أثناء الحرب العالمية الأولى وهو الذي كان قد أهدى ڤتجنشتين إلى ذكراه أول مؤلّفاته «رسالة منطقيـة فلسفية».

(٢) Von Wright: Biographical sketch, p.6.

الضوء على مشكلات علم الجمال الذي كان يهتم به أيضاً في ذلك الوقت. وقد ساعد فتجنشتين على إجراء مثل هذه الأبحاث حبّه للموسيقى.

وفي هذا الصدد يقول فون رايت: «إن الإنسان يمكنه أن يحكم عليه بأنه موسيقي من أحسن طراز. فقد كان يعزف على الكلارينيت، كما كان يرغب في وقت من الأوقات أن يصبح قائداً للأوركسترا وكانت عنده موهبة نادرة في الصَّفير، ولقد كان مما يدعو للسرور البالغ أن تستمع إليه وهو يصفّر كونشيرتو كاملاً بطريقة متواصلة لا تنقطع إلاّ حين يقوم بلفت نظر السامع إلى بعض تفاصيل البناء الموسيقي نفسه»[1].

ومع بداية الحرب العالمية الأولى التحق فتجنشتين بالجيش النمسوي كمتطوّع على الرغم من أنه كان مُعفىً من الخدمة العسكرية بسبب إصابته بمرض يمنع من تجنيده، وعمل أولاً على مركب حربي في نهر الفستولا Vistula، ثم في أحد مصانع الأسلحة في خراكوف Gracow. وفي عام ١٩١٥ تلقى أمراً بالتوجّه إلى أولميتز Olmutz في مورافيا Moravia كي يتلقى تدريبه ليكون ضابطاً، وفي عام ١٩١٨ نقل من الجبهة الشرقية إلى الجبهة الغربية، ثم وقع في يد القوات الإيطالية أسيراً أثناء انهيار الجيش النمسوي ـ المجري في نوفمبر من ذلك العام. وظلّ في الأسر قرابة ثمانية أشهر ـ أي حتى أغسطس من العام التالي ١٩١٩ ـ بأحد

---

(١) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

معسكرات الاعتقال بالقرب من مونت كاسينو Monte Gassino في جنوب إيطاليا(١).

وقد اختار ڤتجنشتين ـ بعد انتهاء الحرب ـ مهنة التدريس وتدرب في الفترة بين عام ١٩١٩ وعام ١٩٢٠ في كلية المعلمين على التدريس في المدارس الأولية في ڤيينا. ومارس في الفترة بين عام ١٩٢٠ وعام ١٩٢٦ في مختلف القرى السحيقة في مقاطعتي سنيبرج Schneeberg وسمرنج Semmering في جنوب النمسا وكان ذلك متفقاً تماماً مع رغبته في الحياة البسيطة المنعزلة، إلّا أن هذه المهنة لم تكن تلائمه تماماً لشعوره بأنه دائم الاحتكاك بالناس المُحيطين به الأمر الذي أوصل ڤتجنشتين إلى أزمة خطيرة في النهاية فاستقال من عمله وترك مهنة التدريس في المدارس إلى الأبد.

وبدأ في خريف عام ١٩٢٦ في عمل استوعب كل وقته وجهده وتفكيره طوال سنتين كاملتين، وكان ذلك العمل هو بناء منزل في ڤيينا لإحدى أخواته(٢) ومما يُذكَر أن ڤتجنشتين هو الذي صمّم المنزل، وهو الذي بناه بنفسه.

كما أنه اشتغل أيضاً أثناء هذه الفترة نفسها بالنحت، وعمل التماثيل في استديو صديقه المثّال دور بيل Dorbil. والواقع أن ڤتجنشتين طوال هذه الفترة ـ سواء أثناء عمله بالتدريس، أو أثناء بنائه

(١) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein. (Prentice - Hallinc. Engle-wood cliffs, N.Y, U.S.A 1964), p.5.

(٢) Von Wright: Biographical sketch, p.12.

منزل أخته - لم تنقطع صلته تماماً بالفلسفة، فقد زاره في بوتشبرج Puchberg عام ١٩٢٣ أحد الشبّان اللاّمعين في كمبردج هو فرانك رامزي F.P. Ramsey، وكان رامزي قد أسهم في ترجمة رسالة فتجنشتين إلى اللغة الإنجليزية (ترجمه أوجدن Ogden). كما كتب وهو في سن العشرين ملاحظة نقدية عن رسالة فتجنشتين في مجلة مايند Mind[١]. وتكررت زيارة رامزي لفتجنشتين في النمسا مرة أخرى في العام التالي. وكان رامزي يحاول إقناع فتجنشتين بالعودة إلى إنجلترا ولو في زيارة، وقد ساعد كينز Keynes رامزي في جهوده في هذا الصدد وقدّم النفقات اللازمة لذلك، وقد زار بالفعل فتجنشتين أصدقاءه في إنجلترا في صيف عام ١٩٢٥، وظلّ فتجنشتين في النمسا حتى نهاية عام ١٩٢٨، وتعرّف إليه أثناء هذه الفترة موريس شليك Morits Schlick الأستاذ بجامعة فيينا والذي اشتهر فيما بعد كمؤسّس لجماعة فيينا، والذي كان قد تأثّر تأثّراً كبيراً بدراسته لرسالة فتجنشتين المنطقية الفلسفية، كما تعرّف إليه أيضاً في تلك الأثناء عضو آخر من أعضاء هذه الجماعة هو فريدريش فايزمان Friedrich Waismann. ثم قرر العودة إلى كمبردج بعد أن استمع إلى بروير Brouwer يلقي محاضرة في فيينا عن أسس الرياضيات في مارس من عام ١٩٢٨، فشعر في تلك الأثناء أنه يجب أن يعود إلى الفلسفة لأن بإمكانه أن ينتج شيئاً إبداعياً خلاّقاً في

---

(١) Ramsey, F.P.: The foundations of mathematics and other logical essays. (London, Kegan Paul, 1931).

هذا المجال[1]. وعاد ڤتجنشتين إلى كمبردج مع بداية عام ١٩٢٩ بعد غيبة طالت حوالي خمسة عشر عاماً[2]. وسجّل نفسه أولاً طالب بحث ـ إذ كانت فكرته أن يقوم بالتحضير لدرجة الدكتوراه في الفلسفة. لكن جامعة كمبردج أدخلت في اعتبارها الفترة التي أمضاها ڤتجنشتين بها قبل الحرب واعتبرتها بمثابة فترة إعداد للتقدّم لهذه الدرجة وأصبح بإمكان ڤتجنشتين أن يتقدم لنيل هذه الدرجة برسالته المنطقية الفلسفية التي كانت قد طُبِعَت ونُشِرَت قبل ذلك بحوالي ثماني سنوات. وحصل ڤتجنشتين على الدكتوراه في يونيه عام ١٩٢٩، وأصبح في العام التالي ـ أي ١٩٣٠ ـ زميلاً في كلية ترينيتي[3]. وقد عاش ڤتجنشتين في إنجلترا منذ ذلك الوقت حتى وفاته وإن كانت قد تخلّلت هذه الفترة عدّة زيارات قام بها إلى الخارج سواء إلى النرويج أو النمسا أو الولايات المتحدة الأميركية.

وعلى الرغم من اكتساب ڤتجنشتين للجنسية الإنجليزية إلّا أنه لم يكن معجباً بأساليب الإنجليز في الحياة، كما كان يكره الجوّ الأكاديمي في كمبردج. في ذلك الوقت وحينما انتهت مدة زمالته من كلية ترينيتي عام ١٩٣٠ فكّر في زيارة الاتحاد السوفييتي وزاره بالفعل مع أحد أصدقائه.

---

(١) Von Wright: Biographical sketch, p.12.

(٢) Maxwell John Carles Worth: Philosophy and linguistic analysis (Duguense university press pittsburgh, pa, U.S.A., second impression 1961), p.14.

(٣) Von Wright: Biographical sketch, p.31.

وظلّ ڤتجنشتين في كمبردج حتى نهاية العام الجامعي ٣٥ ـ ١٩٣٦، ثم رحل إلى النرويج وبقي في كوخه المنعزل قرابة العام بدأ فيه في تأليف كتابه «أبحاث فلسفية» Philosophical Investigations، ثم عاد إلى كمبردج عام ١٩٣٧ وخلف مور بعد ذلك بسنتين ـ أي بعد عام ١٩٣٩ ـ على كرسي الفلسفة[١]، ولمّا نشبت الحرب العالمية الثانية ساهم فيها أيضاً ـ كما ساهم في الحرب العالمية العالمية الأولى من قبل ـ فعمل بعض الوقت بأحد المعامل الطبيّة في نيوكاسل. ومما هو جدير بالذكر أن ڤتجنشتين كان يجد في نفسه ميلاً قوياً ورغبةً شديدة في الاشتغال بالطب، حتى إنه قرّر ذات مرة ـ في أوائل الثلاثينات ـ أن يترك الفلسفة نهائياً ويشتغل بالطب. ويُروَى عنه أنه كان قد توصّل إلى عدّة كشوف علمية أثبتت نجاحها أثناء عمله في نيوكاسل[٢] وإن لم تذكر الرواية طبيعة هذه الكشوف.

. . . وعاود ڤتجنشتين قلقه من جديد وضيقه بحياة الرتابة الأكاديمية في كمبردج فاعتزل كرسي الفلسفة بالجامعة مع نهاية العام الجامعي ١٩٤٧ ورجع مرة أخرى إلى عزلته واستقرّ هذه المرة ـ ابتداء من شتاء عام ١٩٤٨ ـ في مزرعة بالريف الإيرلندي. ثم انتقل منها إلى كوخ صغير في جالواي Galway على الشاطىء الغربي لإيرلندة حيث عاش في وِحدَة تامّة على شاطىء المحيط حتى لقد أصبح ڤتجنشتين في نظر جيرانه الصيّادين البسطاء أشبه ما

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٦.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٧.

يكون بالأسطورة، وخاصة أنه كان قد استأنس الطيور التي تعوّدت أن تأتي إليه كل يوم كي يطعمها بنفسه.

إلّا أن صحته لم تتحمّل الجوّ على شاطىء المحيط فانتقل إلى أحد الفنادق في دبلن وظلّ طوال هذه الفترة يعمل بجدٍّ كبير، وأكمل بذلك الجزء الثاني من كتابه «أبحاث فلسفية»[1].

وقد مرض ڤتجنشتين في تلك الأثناء مرضاً شديداً وتبيّن له في خريف عام ١٩٤٩ ـ أثناء وجوده في زيارة لكمبردج ـ أنه كان يعاني من السرطان، وذلك إثر عودته من زيارة قصيرة للولايات المتحدة بدعوة من تلميذه نورمان مالكولم أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة كورنـل، وتوفي في ٢٩ إبريل ١٩٥٢ في منزل الطبيب الذي كان يعالجه في كمبردج[2]، وكانت آخر عبارة قالها لزوجة الطبيب: «قولي لهم إنني عشت حياة رائعة»[3].

٢ ـ شخصية الفيلسوف:

كان ذلك عرضاً سريعاً لحياة ڤتجنشتين إلّا أن ذلك العرض لا يكفي لإلقاء الضوء على جوانب شخصيته الفريدة، وسأحاول في الصفحات القليلة المقبلة أن ألقي بعض الضوء الذي قد يكشف عن جوانب هامّة من شخصيته لعل في ذلك ما يُنير أمامنا السبيل لتتبّع

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p.10.

(٣) Malcom, N.: Ludwig wittgenstein (a memoir), p.100.

تفكيره وتطوّر هذا التفكير. يصف نورمان مالكولم أحد تلاميذ فُتجنشتين في كمبردج أستاذه في الرواية التالية فيقول: «رأيت فُتجنشتين لأول مرة في اجتماع نادي العلوم الخلقية في كمبردج عام ١٩٣٨، وذلك حين أخذ أحد الحاضرين في إبداء ملاحظة على إحدى المقالات التي تُلِيَت في ذلك الاجتماع، وكان وهو يتكلّم يجد صعوبة كبيرة في التعبير عن نفسه، وبَدَت كلماته كما لم تكن مفهومة بالنسبة لي. وحين همست إلى الشخص الجالس بجواري متسائلاً: مَن هذا؟ أجابني: إنه فُتجنشتين، وقد دهشت لأنني كنت أتوقع أن يكون مؤلّف «الرسالة المنطقية الفلسفية» الشهيرة رجلاً متقدّماً في السنّ في حين بدا هذا الرجل شابّاً في حوالي الخامسة والثلاثين (وكان عمره الحقيقي في ذلك الوقت ٤٩ سنة)، وكان وجهه نحيلاً، كما كان شكل وجهه الجانبي على درجة من الجمال، فهو ذو أنف أقنى، كما كان رأسه مغطّى بخُصَل كبيرة من الشعر البنّي، وقد لاحظت الاهتمام البالغ المملوء بالاحترام الذي وجّهه إليه كل الحاضرين في القاعة. وهو لم يتكلّم كثيراً في ذلك اليوم، بل كان يبدو عليه بوضوح كما لو أنه كان يصارع أفكاره، وكانت نظراته مركّزة، كما كان يُبدي بيديه حركات كما لو كان يناقش أحداً ما، وقد ظلّ الجميع في حالة صمت كامل حتى انتهى فُتجنشتين»[١]. ويعبّر فُون رايت عن هذا المعنى أيضاً بقوله: «إن فُتجنشتين كان رجلاً غير عادي فهو بلا شك كان يقف متميزاً عن كل مَن حوله، وقد يكون قولنا بأنه كان يعيش على حافّة المرض العقلي أقرب إلى الصدق ـ

---

(١) Malcom, N.: Ludwig wittgenstein (a memoir), p.23.

ولقد ظلّ الخوف من الوصول إلى حافّة المرض ملازماً له طوال حياته[1]». وهو في هذا قريب الشبه بالفيلسوف الألماني نيتشه الذي ظلّ خوفه من الجنون مُلازِماً له حتى أُصيب به بـالفعل في أواخـر سني حياته، إلاّ أن ڤتجنشتين ظلّ محتفظاً بقواه العقلية كاملة وبذكائه متوقّداً إلى آخر لحظة عاشها».

ويستطرد ڤون رايت قائلاً: «إلاّ أنه من الخطأ أن نقول إن أعمـاله ومؤلّفـاته كـانت تشوبهـا أيّ شائبـة تـدلّ على المـرض والانحراف، فأعماله وأفكاره كلها جديدة أصيلة تماماً تتّسم بأنها طبيعية صريحة خالية من أيّ تصنّع وتكلّف. . . وهذه هي الصفات التي كان هو نفسه يتحلّى بها. . .»[2]. ومن المرجّح أن السبب في ذهاب بعضهم إلى القول بأنه كان يعيش على حافّة الجنون هو عزلته عن الناس في كثيرٍ من الأحايين للتفرّغ للفلسفة والتفكير والتأمّل الأمر الذي دفعه إلى أن يلتجىء إلى النرويج وإلى إيرلندة عدّة مرات لكي يخلو فيها إلى نفسه، ويتفرّغ للتفكير في مشكلات الفلسفة. وفي هذا الصدد يقول رايت: «إن ڤتجنشتين كان يتجنّب الشُّهرة، كما كان يبتعد عن أيّ علاقة يمكن أن تربطه بمَن يعتقد أن علاقته بهم ليست شيئاً مرغوباً فيها، ولم يكن أحد خارج الدائرة المحدودة المكوّنة من أُسرته وأصدقائه الشخصيين يعرف أيّ شيء عن حياته وعن أخلاقه وسلوكه، وكانت عزلته هذه سبباً في كثيرٍ من الروايات الخاطئة عن شخصيته، وكانت بالتالي سبباً في سوء فهم أفكاره

---

(۱) Von wright: Biographical sketch., p.3.

(۲) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

وفلسفته، وهذا واضح مما كتب عنه بعد وفاته في كثيرٍ من المجلات العلمية»[1].

وكانت السِمَة البارزة في ڤتجنشتين ذكاءه الشديد[2] وصفاء عقله، وقد عبّر راسل عن ذلك بقوله حين وصف ڤتجنشتين: «إنه كان على قدرٍ كبير من التأثير لما له من النفاذ وصفاء العقل إلى درجة غير مألوفة على الإطلاق»[3]. كما كان يقول: «إن بداية معرفتي بڤتجنشتين كانت أكثر مغامراتي العقلية إثارة طوال حياتي كلها»[4]. إلّا أن راسل لم يكن هو الفيلسوف الوحيد في كمبردج الذي لاحظ ذكاء ذلك الشاب النمسوي، بل كذلك مور الذي قال عنه: «تعرّفت على ڤتجنشتين في كمبردج إذ كان في السنة الأولى لالتحاقه بالجامعة يحضر محاضراتي في علم النفس، لكنني لم أعرفه جيداً إلّا في السنتين التاليتين، وحينما عرفته جيداً أدركت أنه كان أكثر ذكاءً منّي في الفلسفة ولا أقول أكثر ذكاءً فقط، بل أكثر عمقاً كذلك»[5].

كان ڤتجنشتين يميل إلى البساطة في كل شيء وكان ذلك يبدو واضحاً من ملابسه ومن أثاث حُجرتـه في كمبردج فلم يكن يتمسك

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٢.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٩.
(٣) برتراند راسل: صور من الذاكرة، ص ٣٠.
(٤) Von Wright: Biographical sketch, p.6.
(٥) Moore, G.E.: An autobiography. (In the philosophy of G.E. Moore.edited by: Schilpp.), p.33.

في ملابسه بالطريقة التقليدية في الجامعة، بل كان يرتدي دائماً بنطلوناً خفيفاً وقميصاً مفتوح الصدر (بلا رِباط عنق) وسُترة من الصوف أو الجلد ـ هذا في الجامعة ـ أما خارجها فكان يرتدي قبّعة من الصوف (التويد) ومِعطَف مطر داكن اللون «حتى إن الإنسان لا يمكنه أن يتخيّل ڤتجنشتين مرتدياً حُلّة كاملة ورِباط عنق وقُبّعة أنيقة، وكانت ملابسه دائماً نظيفة جداً وحذاؤه لامعاً»[1].

وطريقة ڤتجنشتين في إلقاء محاضراته تكشف لنا عن أكثر من جانب من جوانب شخصيته، مثل البساطة والجدية والإخلاص للعمل والحب الشديد للحق، وأحياناً الخشونة والجفاء والقسوة. فيروي مالكوم عنه «أنه كان في محاضراته ـ التي لم تكن محاضرات بالمعنى الحقيقي بل مجرد اجتماعات على الرغم من إصرار ڤتجنشتين على تسميتها بالمحاضرات[2]، يتكلم بلغة إنجليزية وبلهجة الرجل الإنجليزي المثقف، وكان صوته رنّاناً عالي النبرة وإن لم يكن مُنفِراً، ولم تكن الكلمات تخرج من فمه متدفّقة بل بعد جهد كبير، وكان وجهه سريع الحركة بطريقة ملحوظة، كما كان معبّراً جداً أثناء الحديث وكانت عيناه عميقتين وغالباً ما كانت تحملان شيئاً من القسوة في التعبير»[3].

والطريقة التي كان يستخدمها ڤتجنشتين في إعداد محاضراته ـ كما أخبر بذلك مالكوم فيما بعد ـ «أنه كان يقضي عدّة دقائق قليلة

---

(١) Malcom, N.: Ludwig wittgenstein (A memoir), p.25.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٦.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٤.

قبل لقائه بمُستمِعيه يتذكّر فيها النتائج التي وصل إليها في بحثه أثناء لقائه السابق، كما كان في بداية المحاضرة يُلقي أحياناً ملخّصاً سريعاً لما فات يبدأ منه مباشرة إلى أفكار جديدة دائماً»[1].

وكانت المحاضرة تقوم على طرح سؤال ما يقترح أحد الحاضرين إجابة عنه وكانت الإجابات بدورها تؤدّي إلى أفكار جديدة، وتؤدّي بالتالي إلى أسئلة جديدة، وكان ذلك متوقفاً إلى حدٍّ كبير على الحاضرين الذين كان أغلبهم من كبار المتخصّصين في مختلف المجالات، فكان مور يتردّد على محاضرات ڤتجنشتين لعدة سنوات ابتداء من عام ١٩٣٠[2]، كما حضر بعض الفلاسفة الإنجليز والأمريكيين المعاصرين محاضرات ڤتجشتين في كمبردج[3].

وفي بعض الأحيان كان ڤتجنشتين يحاول أن يصل بنفسه إلى فكرة جديدة فيمنع كل مناقشة أو حوار أو أسئلة بإشارة من يده، ثم يتبع ذلك فترات صمت تقطعها تمتمات ڤتجنشتين التي يتتبعها الحاضرون باهتمام بالغ، وفي أثناء هذه الفترات من الصمت كانت نظراته دائماً مركّزة ووجهه يشعّ حياة ويداه تقومان بحركات كثيرة. ويقول مالكوم إن الإنسان كان يشعر في مثل هذه الحالات أنه جالس

---

(١) نفس المرجع السابق، نفس الموضوع.

(٢) وقد سجّل مور أهم أفكار ڤتجنشتين في هذه الفترة (بين عام ١٩٣٠ وعام ١٩٣٣) ونشرها في مجلة Mind في أعداد: يناير سنة ٥٤، يناير سنة ٥٥، ويوليو سنة ١٩٥٤. ثم نشرت كاملة في كتاب مور philosophical papers «بحوث فلسفية» عام ١٩٥٩ الذي أعيد طبعه عام ١٩٦٣.

(٣) Von Wright: Biographical sketch, p.17.

أمام شخص جادّ إلى أقصى حدّ مستغرق إلى أقصى حدّ أمام قوة كبيرة من الذكاء»[1].

وكانت شخصية ڤتجنشتين هي السائدة في هذه الاجتماعات، أو هي كما يذكر مالكوم كانت شخصية آمرة، بل شخصية طاغية[2].

ويرى مالكوم أن قوة ڤتجنشتين كانت نتيجة لحبّه الشديد للحق فهو في حرب دائمة مع أعمق مشكلات الفلسفة بحيث كان حلّ إحدى هذه المشكلات يؤدّي إلى مشكلة أخرى... وهكذا... وهو لم يكن يكتفي بمجرد معالجة المشكلات الفلسفية بطريقة سطحية، بل كان يتطلّب فهماً كاملاً لها، ولذا فقد كان يدفع نفسه بكل قواه لحلّها وتحليلها الأمر الذي كان يجعل كل كيانه في حالة توتّر. وكلّ مَن كان يحضر محاضرات ڤتجنشتين يدرك بوضوح أنه كان يبذل جهداً في شحذ ذكائه إلى أقصى حدّ[3]. ومع ذلك فلم يكن ڤتجنشتين راضياً عن نفسه أو عمّا يقوله في كثيرٍ من الأحيان فنراه يردّد أحياناً في بعض المحاضرات عبارات أشبه بالقول «إنني أشعر بغباء شديد اليوم».. أو «إن لكم أستاذاً فظيعاً..»[4].

كان ڤتجنشتين واعياً بالجهد الكبير الذي يبذله في محاضراته الأمر الذي جعله يعتزل كرسي الفلسفة في كمبردج عام ١٩٤٧ فضلاً

(١) Malcom, M,: Wittenstein (A memoir) p.26.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٤.

(٣) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ٢٦.

عن نصيحته المستمرة لتلاميذه المقرّبين بالتخلّي عن فكرة العمل بتدريس الفلسفة، فقد حاول ڤتجنشتين عام ١٩٤٩ أن يقنع نورمان مالكوم بالتخلّي عن فكرة أن يصبح مدرّساً للفلسفة، وسأله عمّا إذا كان يعتقد أن الإنسان الطبيعي السويّ لا يستطيع أن يكون أستاذاً للفلسفة بالجامعة ويكون في نفس الوقت شخصاً جادّاً أميناً[١]. وقد جدّد ڤتجنشتين محاولته معه أكثر من مرة لإقناعه بالتخلّي عن مهنة تدريس الفلسفة، كما قام بمثل هذه المحاولات مع طلبة آخرين أيضاً[٢].

ولم يكن ڤتجنشتين بصفة عامّة مهتمّاً بالجانب المادّي في الحياة كما لم يكن حريصاً كل الحرص على جمع الثروة، بل كان على العكس تماماً، وخير ما يشهد بذلك الحادثتان التاليتان:

١ ـ بعد وفاة أبيه ١٩١٢ أصبح ڤتجنشتين يمتلك ثروة كبيرة تنازل عنها كلها بعد عودته من الحرب العالمية الأولى مباشرة[٣]، ويعزو البعض سبب تخلّيه عن الثروة إلى:

أ ـ شعوره بالإثم لحصوله على ثروة لم يكتسبها بجهده بل عن طريق الميراث.

ب ـ رغبته في الابتعاد عن كل التعقيدات المتعلقة بالميراث وبالثروة نفسها وخاصة من الناحية الإدارية والحكومية.

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٣٠.
(٢) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.
(٣) Von Wright: Biographical sketch. p.10.

جـ ـ رغبته في ألّا تكون ثروته وأمواله هي أساس التفاف الناس حوله، أو أساساً لصداقة زائفة لا تقوم إلّا على رغبة في الاستفادة منه ماليّاً[1].

ويؤيد ڤتجنشتين بنفسه التفسير الثالث، كما يذهب راسل إلى أن أساس تنازل ڤتجنشتين عن ثروته هو أن الثروة لا تعدو أن تكون عبئاً ومضايقة للفيلسوف[2].

إلّا أنني أميل إلى الاعتقاد ـ حتى مع صحّة هذه التفسيرات ـ إلى أن السبب الأساس الذي جعله يتنازل عن ثروته هو تأثّره البالغ بتولستوي. فأثناء الحرب العالمية الأولى وقع صدفة على كتابات تولستوي عن الأناجيل Gospels التي يذكر ڤتجنشتين أنها تركت في نفسه أثراً كبيراً[3]، ويتّضح التأثير الكبير إذا ذكرنا أن تولستوي كان قد فعل نفس الشيء وتنازل عن جميع أمواله وثروته الطائلة، بل حتى عن ألقابه ومات فقيراً مُعدَماً[4].

٢ ـ أنه لم يكن يتخلّى عن أصدقائه بمساعدتهم بالمال الذي قد يحتاجون إليه ـ وبدون أن ينتظر إعادة هذا المال إليه مرة ثانية ـ. وفي هذا الصدد يروي مالكوم الرواية التالية قائلاً: «على الرغم من كل المحاولات التي كان يبذلها ڤتجنشتين لكي يجعلني

(١) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p.13.

(٢) برتراند راسل: صور من الذاكرة، ص ٢٩.

(٣) Malcom, N.: Ludwig wittgenstein (a memoir), p.10.

(٤) محمود الخفيف: تولستوي، القاهرة، مطبعة الرسالة، ١٩٤٨.

أتخلى عن مِهنة التدريس إلا أنه ساعدني بالفعل على الاستمرار في دراستي للفلسفة في كمبردج لمدة ستّة أشهر، وكان ذلك على النحو الآتي:

كانت كل مصروفاتي ونفقاتي تدفعها جامعة هارفارد من منحة كنت أستفيد منها لمدة سنتين غير قابلة للتجديد، وفي صيف ١٩٣٩ نَفَذت كل مواردي بانتهاء مدة المنحة وأصبحت مضطراً للعودة إلى الولايات المتحدة، إلّا أنني كنت راغباً في البقاء في كمبردج لمدة أطول. فقد كانت الأفكار الفلسفية الموجودة في ذلك الوقت تثيرني إلى حدٍّ كبير كما أنني اعتقدت أنني كنت قد بدأت أفهم فهماً أوّلياً عمل ڤتجنشتين ذلك الفهم الذي كنت أرجو أن يزداد ويضطرد. وذات مرة حينما كنت مع ڤتحنشتين ذكرت له ما أتوقعه من عودتي إلى الولايات المتحدة في تلك الأثناء، وقد أراد ڤتجنشتين أن يعرف كل شيء عن الموضوع، فلما رويت له الأمر كله قال: إنني كنت مفتوناً بفلسفة كمبردج، وبأنه يقصد بذلك أنني إذا بقيت في كمبردج لمدة أطول وعرفت فلسفتها بشكل أوضح فلن أظلّ متأثّـراً بسحرها الأمر الذي يعتبر في نظر ڤتجنشتين شيئاً طيّباً يستحق البقاء. وقد فكّر في تزويدي بالنقود الكافية لبقائي في كمبردج لمدة الأشهر الستّة التالية، وهذا ما نفّذه بالفعل فكان يعطيني (ولا يقرضني) مبلغاً معيناً كل شهر في الفترة بين أغسطس ١٩٣٩ ويناير ١٩٤٠ وهو تاريخ عودتي إلى الولايات المتحدة الأميركية، وكانت جملة المبلغ الذي أعطاني إياه في أثناء تلك

الفترة تبلغ حوالي الثمانين جنيهاً، وهو لم يكن ينتظر إعادة المبلغ إليه ثانية. . .»[1].

وعلى الرغم من ميل ڤتجنشتين إلى العزلة، فقد كان في حاجة إلى الصداقة لا مجرد المعرفة العابرة السطحية، وكان يشكّك في شعور أصدقائه ويتمنى لو أنه كان شعوراً خالصاً من أيّ غرض أو منفعة. وفي هذا الصدد يقول مالكوم: «كان ڤتجنشتين يشك في أن أصدقائه كانوا مرتبطين به لا حبّاً فيه بل اهتماماً به كمصدر للإلهام الفلسفي، وقد ذكر لي مرة أنه قد تخلّى عن ثروته حينما كان شابّاً حتى لا يكون من بين أصدقائه مَن يعتمد عليه أو يطمع فيه، ولكنه الآن أصبح يخشى أن تكون صداقتهم له من أجل الفلسفة التي يستفيدونها منه ويتعلّمونها عنه، وبمعنى آخر فهو كان يطمع في اكتساب صداقة مَن لا يريدون منه أيّ شيء»[2].

وكان بالإضافة إلى كل الصفات السابقة قويّ الشخصية بصفة عامّة نزيهاً مستقيماً مُحِبّاً للحقِ كريم الخلق وإن كانت تغلب عليه دائماً نزعة التشاؤم[3] فضلاً عن ذكائه الشديد وأمانته وصدقه وإحساسه القوي بمعنى الواجب.

ومما هو جدير بالملاحظة وجه الشبه الكبير بين ڤتجنشتين

---

(١) Malcom, N.: Ludwig wittgenstein, (a memoir), p.p.30 - 37.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٦٠.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٣٢ و٧٢.

وسقراط في الحياة والأخلاق، فكلٌّ منهما أثّر تأثيراً بالغاً في تلاميذه من الناحية العقلية والناحيـة السلوكية والخلقيـة[1]، وكلٌّ منهمـا استخدم في تعليم الفلسفة منهج المناقشة والجدل بدلاً من طريقة المحاضرات، فقد ظنّ كلٌّ منهما أن المعرفة الفلسفية يمكن أن تنقل بكل بساطة من ذِهن المعلّم إلى ذِهن التلميذ بواسطة منهج جدلي يقوم على توجيه الأسئلة والإجابة عنها بحيث يصل التلميذ نفسه إلى رؤية الحق.

وكان كلٌّ منهما قاسٍ مع تلاميذه على الرغم من حبّه إياهم، كما كان كلٌّ منهما شديد الإخلاص لأفكاره ومُثُله العليا وهجر كل شيء في سبيل الفلسفة، كما كان عند كلٍّ منهما إحساس قوي بفكرة الواجب وبالاستعداد للمخاطرة بالنفس في سبيل خدمـة الدولـة والدفاع عنها ضدّ الخطر.

وأخيراً كان كلٌّ منهما يرحّب بالموت وواجهه كلٌّ منهما بكل شـــجاعة[2].

٣ - تطوّره الفكري من خلال مؤلّفاته:

لم تكن مؤلّفات فتجنشتين كثيرة متعدّدة حتى إنه لم ينشر في حياته إلّا كتاباً واحداً هو «رسالة منطقية فلسفية» ومقالاً بعنوان «بعض ملاحظات على الصورة المنطقية»، وبقية ما نُشِر بعد ذلك كان كله

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٤.

(٢) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p.13.

بعد وفاته، وكلّ ما نُشِرَ من كتابات ڤتجنشتين لم يكن كثيراً بقدر ما كان عميقاً يصعب فهمه وتفسيره حتى بالنسبة لتلاميذه الذين كانوا يستمعون إلى محاضراته ويناقشونه فيما يكتب أو يقول الأمر الذي أدّى إلى ظهور كثيرٍ من الكتب كشرح لما قاله أو كتبه ڤتجنشتين في مؤلّفاته القليلة، وخير مثال على ذلك ظهور أكثر من خمسة كتب في السنوات العشر الأخيرة كلٌّ منها يحاول فيه مؤلّفه ـ وأغلبهم من تلاميذ ڤتجنشتين مثل أنسكوم ـ أن يفسّر ما قاله ڤتجنشتين في «رسالته المنطقية الفلسفية» التي ظهرت لها حتى الآن ترجمتان إنجليزيتان تختلفان إلى حدٍّ ما في تناول النص الألماني وهذا ما سأتناوله فيما بعد بشيء من التفصيل.

ويمكننا أن نلاحظ بصفة عامّة على مؤلفات ڤتجنشتين الفلسفية جمال الأسلوب الذي يكتب به وفي هذا الصدد يقول ڤون رايت: «قد يكون شيئاً يدعو للدهشة إذا لم يوضَع ڤتجنشتين يوماً ما بين كتّاب النثر الذين يكتبون باللغة الألمانية ـ فالأسلوب الذي يكتب به بسيط كما أن تركيب الجمل كان قوياً منطقياً في نفس الوقت ـ كما كان الإيقاع واضحاً فيها تماماً»[1].

ويستمر رايت في تعليقه قائلاً: «إن أهم ما يُلاحَظ في كتابات ڤتجنشتين خلوّها تماماً من كل زخرفة أدبية أو رطانة في الأسلوب، بل نجدها بسيطة قوية تعتمد على خصوبة الخيال، ويمكننا القول بأن بعض الكتّاب الألمان قد تأثّروا في الكتابة بأسلوبه مثل ليشتنبرج

---

(١) Von Wright: Biographical sketch, p.21.

Lichtenberg الذي أثّر فيه ڤتجنشتين تأثيراً بالغاً»[١].

إلاّ أنه على الرغم من بساطة أسلوب ڤتجنشتين ورشاقته وبلاغته في التعبير فقد كانت أفكاره بالغة الصعوبة سواء تلك التي كتبها في مؤلفاته أو التي كان يناقشها في محاضراته، وفي هذا الصدد يقول مالكوم تلميذ ڤتجنشتين: «إنني استمعت إلى محاضرات ڤتجنشتين التي كان يلقيها عام ١٩٣٩ في كمبردج عن الأسس الفلسفية للرياضيات وأعتقد أنني لم أفهم شيئاً من محاضراته على الإطلاق إلاّ بعد أن بدأت أُعيد دراسة مذكّراتي بعد مضي ما يقرب من عشر سنوات»[٢].

والواقع أن هذا الرأي كان يشترك فيه أغلب تلاميذ ڤتجنشتين، وكذلك أغلب مَن كتب عن مؤلفاته، فنرى مثلاً بلانشارد يقول في كتابه «العقل والتحليل»: «إن ڤتجنشتين على الرغم من أنه ذهب في رسالته المنطقية الفلسفية إلى القول «بأن كل ما يمكن التفكير فيه على الإطلاق يمكن التفكير فيه بوضوح وإن كلّ ما يمكن أن يقال يمكن قوله بوضوح - (٤/١١٦) إلاّ أن رسالته نفسها جاءت نموذجاً طيّباً للغموض»[٣]، كما يقول أيضاً: «إن منطق ڤتجنشتين في الرسالة المنطقية الفلسفية بلغ حدّاً من الصعوبة أن كان منطق هيجل إلى جانبه واضحاً مفهوماً»[٤] الأمر الذي أدّى إلى سوء تفسير فلسفة

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢) Norman Malcom: Ludwig wittgenstein, (a memoir), p.23.

(٣) Blanshard, B.: Reason and analysis, p.197.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ١٢٠.

ڤتجنشتين لا بعد وفاته فقط، بل حتى أثناء حياته أيضاً، وهو كان واعياً بذلك تماماً «فقد كان يخشى سوء فهم فلسفته وتفسيرها من تلاميذه أنفسهم، وقد روى ذات مرة أن إحدى السيدات اللاّئي كنّ يحضرن محاضراته كتبت مقالاً تعرض فيه وجهة نظر ڤتجنشتين في موضوع معين وقدّمت هذا المقال إلى مجلة مايند (العقل) Mind لنشره، كما قدّمت صورة منه لڤتجنشتين الذي قرأه ثم أخبرها بأن الموضوع سيء جداً وأنها لا يمكنها نشره، كما اتصل بمور - وكان هو الناشر المسؤول في ذلك الوقت لمجلة مايند - وأخبره بأن المقال سيّء ولا يصلح للنشر، وقد اقتنع مور بأن المقال المذكور على النحو الذي وصفه به ڤتجنشتين، إلاّ أن المقال نُشِرَ بعد ذلك الأمر الذي أغضب ڤتجنشتين إلى أقصى حدٍّ»[1]. وقد عبّر ڤتجنشتين عن هذا المعنى في مقدمة «رسالته المنطقية الفلسفية» بقوله: «لن يفهم هذا الكتاب - فيما أظن - إلاّ أولئك الذين كانت قد طرأت لهم الأفكار نفسها الواردة فيه أو قد طرأت لهم على الأقل أفكار شبيهة بها، ولذا فهو ليس كتاباً مدرسياً وإنه يُحَقِّق الغاية منه لو أنه أمتع قارئاً واحداً قرأه وفهمه»[2].

ولم يكن ڤتجنشتين يشكّ فقط في فهم تلاميذه له، بل كان يشك كذلك في أنه سيُفهَم في المستقبل، فقد قال ذات يوم لڤون رايت: «إنه شعر كما لو كان يكتب لأناس يفكّرون بطريقة مختلفة تماماً ويتنفسون هواء حياة أخرى غير حياة الناس الموجودين الآن،

(١) Norman Malcom: Ludwig wittgenstein, (a memoir), p.59.

(٢) Wittgenstein, L.: Tractatus logico;- philosophicus preface, p.27.

أي لأناس ذوي ثقافة تختلف عن تلك الثقافة الموجودة»[١].

وكان هذا في نظره أحد الأسباب التي جعلته لا يطبع مؤلّفاته الأخيرة، وقد عبّر ڤتجنشتين بنفسه في مقدمة كتابه «أبحاث فلسفية» عن معنىً قريب من ذلك بقوله: «إنني كنت إلى عهد قريب مستبعداً لفكرة نشر مؤلّفاتي أثناء حياتي... والسبب الرئيسي لذلك أنني كنت مضطراً إلى معرفة أن نتائجي (الفلسفية) التي توصّلت إليها (والتي ذكرتها إما في محاضراتي أو في مخطوطاتي أو مناقشاتي) قد أسيء فهمها إلى حدٍّ كبير...»[٢].

والواقع أن صلة ڤتجنشتين بالفلسفة بدأت وهو صغير، وكانت أول قراءاته في الفلسفة هي التي تركت في نفسه تأثيراً أكثر عمقاً من غيرها، وكان أول ما قرأه ڤتجنشتين هو شوبنهور Schopenhauer وهو صبي في سنّ السادسة عشرة[٣]. وتأثّر تأثيراً كبيراً بفلسفة شوبنهور المثالية بصفة عامّة، ويبدو ذلك التأثّر في كل الميول المثالية الواضحة في فلسفته وخاصّة في فكرة الأناوحدية Solipsism السائدة في رسالته المنطقية الفلسفية وفكرته عن الحدّ Limit (سواء حدّ العالم أو حدّ اللغة) وكذا فكرته عن القيمة... وغيرها من الأفكار التي يمكن فهمها بوضوح أكثر في ضوء فلسفة شوبنهور[٤].

---

(١) Von Wright: Biographical sketch, p.2.

(٢) Wittgenstein, L.: Philosophical investigations preface, p.x.

(٣) Anscombe, G.E.M.: An introduction to wittgenstien's tractatus. (Hutchinson university library, 2nd edition, 1963), p.11.

(٤) Anscombe, G.E.: An introduction to wittgenstein's tractatus, p.12.

ومما لا ريب فيه أن النزعة المثالية الميتافيزيقية واضحة تمام الوضوح في فلسفة ڤتجنشتين ولا تمثّل الاتجاه الأضعف في «رسالته المنطقية الفلسفية» على النحو الذي ذهب إليه ماسلو بقوله:

«هناك اتجاهان يبدوان واضحين في «الرسالة»، والاتجاه السائد هو الاتجاه الوضعي، والاتجاه الأقل سيادة هو الاتجاه الميتافيزيقي - واتجاه ڤتجنشتين - وإن كان مضاداً للميتافيزيقيا ويعتبر أن كل ميتافيزيقا مجرد لغو، يميل أحياناً إلى أن يتكلم لغواً ميتافيزيقياً، والمثل عل ذلك طريقة تناوله لمعنى الشيء object»[1]. وقد عبّر عن هذا المعنى خير تعبير موريس كورنفورث بقوله: «إن فلسفة ڤتجنشتين قد تسلك إلى المثالية الذاتية في صورتها الأكثر تطرّفاً وهي صورة الأناوحدية وهي في نفس الوقت ترفض الاعتراف بأنها قد فعلت ذلك وقد تمّت هذه الخدعة تحت ستار مبدأ شليك في التحقّق»[2]، بل إنني أميل إلى الاعتقاد بأن الاتجاه التالي ظلّ موجوداً يمثّل الأرضية الخلفية لأغلب أفكار ڤتجنشتين الفلسفية لا في أول مراحل حياته الفكرية فقط، بل كذلك في فلسفته المتأخرة... التي حاول أن يخرج فيها من دائرة الأناوحدية وإن لم يستطع أن يصفّيها تماماً من شوائبها المثالية وهذا ما سأتناوله بشيء من التفصيل أثناء عرضي لفلسفة ڤتجنشتين في التحليل.

---

(١) Maslow, Alexander: A study in wittgenstein's tractatus (U.S.A.; university of california press, 1961), p.11.

(٢) Maurice cornforth: Science versus idealism. In Defence of philosophy against positivism and pragmatism. (International publishers, New York, 1962), p.149.

ويبدو ذلك الاتجاه المثالي بصفة عامّة في أول إنتاج فكري لڤتجنشتين وهي مذكّراته الفلسفية التي ظهرت عام ١٩٦١ تحت اسم: «المذكّرات» Ludwig wittgenstein: Notebooks 1914 - 1916.

وهي مذكّرات كتبها ڤتجنشتين في الفترة بين عامي ١٩١٤ و١٩١٦، وقامت بنشرها وترجمتها إلى اللغة الإنجليزية أنسكوم G.E.M. Anscombe التي قامت بنشرها هي وڤون رايت في مؤسسة بلاكويل Basil Black Well عام ١٩٦١ في أكسفورد بإنجلترا، فقد كان من عادة ڤتجنشتين أن يكتب أفكاره في مذكّرات، وكان يبدؤها دائماً بذكر التاريخ، وهكذا أصبحت أقرب إلى المذكّرات اليومية وهو غالباً ما كان يرجع إلى مضمون مذكراته الأولى في مذكّراته المتأخرة ويفكّر فيها(١). كما كان أحياناً يُملي هذه المذكّرات على زملائه أو تلاميذه أو يكتبها إليهم، فقد كتب إحدى هذه المذكّرات عام ١٩١٣ وأرسلها إلى راسل، في حين أملى بعض أفكاره المنطقية على مور في النرويج في ربيع عام ١٩١٤(٢). ويرجّح ڤون رايت أن ڤتجنشتين كان يُملي أيضاً بعض هذه المذكّرات على موريس شليك وفايزمان(٣).

---

(١) Von Wright: Biographical sketch, p.9.

(٢) Wittgenstein, L.: Notebooks, 1914 - 1916 (edited by: G.H. Von Wright and G.E.M. Anscombe, with an english translation by Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1961) preface, p.v.

(٣) Von Wright: Biographical sketch, p.9.

وتعتبر أفكاره في هذه المذكّرات بصفة عامّة نموذجاً طيّباً لتطوّر تفكيره في هذه الفترة، وهي نفس الأفكار التي ركّزها فيما بعد في «رسالته المنطقية الفلسفية»(١).

وهكذا يمكننا أن نحدّد المرحلة الأولى من مراحل تفكير ڤتجنشتين بالفترة المنتهية بعام ١٩١١.

أما المرحلة الثانية من مراحل تفكير ڤتجنشتين فهي تلك التي تبدأ من عام ١٩١١ حتى عام ١٩٣٠، وتتمثّل في هذه الفترة فلسفة ڤتجنشتين الأولى التي تبلورت في عملين فلسفيين هما كل ما نشره ڤتجنشتين أثناء حياته من مؤلّفات وهما:

أ ـ «رسالة منطقية فلسفية» **Tractatus Logico - Philosophicus**:

وقد كتبها ڤتجنشتين باللغة الألمانية بعنوان Logisch - Philosophische Abhandlung ونشرت بهذا الاسم باللغة الألمانية عام ١٩٢١ في «المجلة السنوية للفلسفة الطبيعية» (نشر أوشتفالد Ostwald)(٢) Annalender Natur Philosophie، ثم غيّر ڤتجنشتين عنوانها إلى الاسم اللاتيني الذي عرفت به بعد ذلك وهو Tractatus بناءً على اقتراح جورج مور وذلك بعد ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية، ومن المحتمل أن يكون كتاب Tractatus Theologico - politicus لسبينوزا هو الذي أوحى إلى مور بهذه التسمية اللاتينية «للرسالة»(٣).

---

(١) Wittgenstein, L.: Notebooks 1914 - 1916 preface, p.v.

(٢) Von Wright: Biographical sketch, p.12.

(٣) Max Black: A companion to wittgenstein's tractatus. (Cambridge, University press, Cambridge, 1964), p.23.

وقد قام بهذه الترجمة Ogden وعاونه فيها بعض المتخصّصين في الفلسفة من تلاميذ وأصدقاء ڤتجنشتين مثل فرانك رامزي Ramsy F.P. ونشرت «الرسالة» بعد ذلك عام ١٩٢٢ بواسطة Kegan Paul في لندن في صفحات ألمانية ـ إنجليزية متقابلة لا يتجاوز عددها المائة مع مقدمة طويلة لبرتراند راسل يعرض فيها لأهم أفكار ڤتجنشتين الفلسفية ويشرح كذلك أهم المصطلحات الغامضة والأفكار العميقة التي وردت في هذه الرسالة.

ويرى البعض أن هذه الترجمة لم تكن دقيقة تماماً، وبالتالي فهي لا تعبّر عن الأفكار التي كان يذهب إليها ڤتجنشتين تعبيراً كاملاً ويؤيّد هذا الرأي ڤون رايت الذي يقول: «إن هذه الترجمة تحتوي على عدد كبير من الأخطاء التي أفسدت المعنى، وإن الإنسان ليرجو أن يرى هذه الأخطاء، وقد تمّ تصحيحها في أقرب فرصة»[١]. ثم يستطرد قائلاً: «إنه من الغريب أن يقول المترجم في ملاحظة له أثناء تقديم هذا الكتاب: إن أصول الترجمة قد تمّت مراجعتها بعناية كبيرة جداً بواسطة المؤلف نفسه ـ لأن هذه الملاحظة لا يمكن أن تكون صادقة، وذلك حسب ما قاله لي ڤتجنشتين نفسه»[٢]. كما تقول Anscombe أنسكوم وهي تلميذة لڤتجنشتين: ـ وقد ساهمت في ترجمة ونشر أغلب مؤلفات ڤتجنشتين ـ مثل «بعض ملاحظات على أسس الرياضيات» وأبحاث فلسفية وغيرها... تقول أنسكوم: «قد يحتاج الأمر إلى تحذير القرّاء الإنجليز من أن ترجمة أوجدن

(١) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.
(٢) نفس المرجع السابق، هامش نفس الصفحة.

Ogden ترجمة سيئة جداً، وقد أخبرني ڤتجنشتين أنه لم يراجع كل الترجمة بل أجاب فقط على استفسارات قليلة بخصوص بعض الفقرات، وإننا ليمكننا على سبيل المثال ملاحظة أثر تصحيح ڤتجنشتين لبعض العبارات الواردة في «الرسالة» مثل العبارة رقم ٤٠٢٣»[١].

ويذهب أريك ستينيوس E.Stenius إلى أنه اعتمد - أثناء قيامه بدراسة «رسالة» ڤتجنشتين - على الأصل الألماني لأن الترجمة الإنجليزية التي نشرها كيجان بول (وهي ترجمة أوجدن) ليست في نظره كافية تماماً[٢].

وهذا ما أدّى إلى ظهور ترجمة جديدة «لرسالة» ڤتجنشتين بقلم بيرز D.F.Pears وماك جينس B.F.Mc Guinness[٣] عام ١٩٦١، وهي لم تأتِ إلّا بتعديل طفيف للترجمة الأولى - وما زالت مع ذلك بعض أفكار ڤتجنشتين في الرسالة موضع خلاف كثير من الباحثين فبعضهم يذهب إلى صحة ترجمة أوجدن مثل راسل الذي كتب مقدمة هذه الترجمة، وبعض الباحثين مثل ستينيوس وأنسكوم وڤون رايت ومالكوم يفضّل عليها ترجمة بيرز الجديدة.

وقد اعتمدت في بحثي هذا على كِلتا الترجمتين، وكذا على

---

(١) Anscombe, G.: An introduction to wittgenstein's tractatus, p.17.

(٢) Erik Stenius: Wittgenstein's tractatus (A critical exposition of the main lines of thoughts) Basil Blackwell, Oxford second impression 1964, preface, p.x.

(٣) Wittgenstein, L.: Tractatus logico - philosophicus (translated by: D.F. Pears and B.F.Mc Guinness, New York, the humanities press, 1961).

النص الأصلي الذي كتبه ڤتجنشتين باللغة الألمانية وخاصّة بالنسبة لما هو موضع خلاف بين الترجمتين الإنجليزيتين.

والواقع أن عدم دقّة ترجمة «رسالة» ڤتجنشتين إنما يرجع إلى صعوبة الفكرة التي يتناولها ڤتجنشتين نفسه بالدراسة والبحث، وكذا إلى الطريقة التي يعرض بها لهذه الأفكار في شكل نتائج نهائية لعمليات فكرية سابقة غير واردة في «رسالته» نفسها. وكذا إلى ڤتجنشتين نفسه الذي يستخدم أحياناً اللفظ الواحد بأكثر من معنى مثل كلمة «Ding» و«Sachverhalt» و«Gegenstand» و«Tatsache» و«Sachlage» وغيرها من الكلمات التي اختلف حول معناها الدارسون «لرسالة» ڤتجنشتين بما في ذلك راسل نفسه في مقدمته التي قدّم بها لهذه الرسالة.

أما العمل الفلسفي الثاني الذي يتمثّل فيه أيضاً تفكير ڤتجنشتين في هذه الفترة فهو:

ب ـ مقال له بعنوان «بعض ملاحظات على الصورة المنطقية»:

Some Remarks on the Logical Form:

وهو بحث تقدّم به ڤتجنشتين أثناء الاجتماع المشترك بين الجمعية الأرسطية وجمعية مجلة Mind الذي انعقـد في نوتنجهام Nottingham في يوليه عام ١٩٢٩[1]. وكان من المفروض أن يقرأ

---

(١) Maxwel John Charlesworth: Philosophy and linguistic analysis (Du quesne university press pittylourgh, pa, U.S.A., second impression 1961) in duguesne studies philosophical series. No.9, p.24.

ڤتجنشتين هـذا البحث في الاجتماع المـذكور، إلّا أنـه أدهش المستمعين بـأن تحدّث إليهم عن مـوضوع مختلف تمـامـاً عن الموضوع الأصلي، وذلك بأن تحدّث عن فكرة الـلاّ نهايـة في الرياضيات ولم يقرأ المقال الأول على الإطلاق[1] الذي نُشِرَ في «منشورات الجمعية الأرسطية» في نفس العام (أي ١٩٢٩).

هذان هما العملان الفلسفيان اللذان نشرهما ڤتجنشتين لا في هذه المرحلة فقط بل طوال حياته كلها، وإن كان قد نشر عام ١٩٢٦ ـ أثناء اشتغالـه بالتـدريس ـ قامـوساً بـاللغة الألمـانية للمـدارس الابتدائية[2].

والـواقع أن أفكـار ڤتجنشتين المتمثّلة في هـذين العملين الفلسفيين، تمثّل تمام التمثيل مرحلة معينة مرّ بها تفكير ڤتجنشتين الفلسفي وهي المرحلة التي يغلب فيها أثر برتراند راسل وخاصة راسل مؤلّف كتاب «المبادىء» Principia وصاحب فلسفة الذريّة المنطقية Logical Atomism[3]، وكذا أثر جلوتلوب فريجه. ويمكننا ملاحظة أن أول المشكلات التي تناولها ڤتجنشتين في هذه المرحلة كانت معلّقة بالمشكلات التي يعالجها راسل وفريجه مثل «دالّة القضية»، «المتغيّر»، «التعميم» «الهـوية». وأقـدم أجزاء رسـالة ڤتجنشتين هي تلك الأجزاء المتعلقة بالمنطق ومشكلاته. ومما هو

---

(١) Von Wright: Biographical sketch, p. 14.

(٢) نشر عام ١٩٢٦ في ڤيينّا بواسطة Holder - piehelder - tempski (فون رايت: ص ١٤).

(٣) Maxwell, J. Charles worth: Philosophy and linguistic analysis, p. 75.

جدير بالذكر أن ڤتجنشتين قد صاغ أفكاره الرئيسية حول هذه الموضوعات قبل بداية الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ ـ أي قبل أن يبلغ السادسة والعشرين من عمره ـ[١].

وڤتجنشتين نفسه لا ينكر تأثُّره براسل وفريجه فنراه يقول في مقدمة «الرسالة»: «لن أشير إلى مؤلفات فريجه التي أنا مدين لها كما أنني مدين لكتابات صديقي برتراند راسل من حيث استثارة أفكاري هذه»[٢]. وسأتناول بشيء من التفصيل ذلك الأثر البالغ الذي ترك طابعه على تفكير ڤتجنشتين وعلى مؤلفاته في هذه المرحلة وذلك على النحو الآتي.

جـ ـ تأثير فريجه[٣]:

فريجه لم يكن فيلسوفاً بالمعنى المعروف من الكلمة فهو لم يكن معنيّاً بالبحث في نظرية المعرفة مثلاً او الأخلاق، وإنما كان كل اهتمامه منصبّاً على المنطق وأسس الرياضيات.

وكانت طريقته في البحث في هذه الأسس هي التي استرعت اهتمام ڤتجنشتين إلى حدٍّ كبير وجعلته يقدّره كثيراً، حتى أن

---

(١) Von Wright: Biographical sketch, p.10.

(٢) ترجمة أوجدن Wittgenstein,L.: Tractatus, preface, p.28.

(٣) جوتلوب فريجه Gottlobe Frege (١٩٢٥ ـ ١٩٤٨) كان أستاذاً للرياضيات في جامعة ڤيينا وأهم مؤلّفاته:

١ ـ «ترقيم الأفكار» concept - script (Begriffss chrift) ١٨٧٩.

٢ ـ «أسس علم الرياضيات» foundations (Grundlagen der - Arithmetic) of Arith ١٨٤٤.

ڤتجنشتين يفترض في «رسالته» مقدّماً أن قرّاءه لا بدّ أن يكونوا قد قرأوا فريجه أيضاً[1].

ويمكننا أن نلخّص أهم أفكار فريجه التي تأثّر بها ڤتجنشتين على النحو الآتي :-

١ ـ فكرته عن «قيمة الصدق» Truth - Value هي الفكرة السائدة الآن في الفكر المعاصر والتي توصّل فريجه إلى معناها بعد جهد كبير وعمل شاقّ في نظرية المعنى والصدق عمل أنتج كذلك أفكاراً ومفهومات أخرى مُثِمرة[2]. «وقيمة صدق» القضية هو صدقها أو كذبها تبعاً للموضوع الذي تخبر عنه أو كما هو يقول فريجه:

الصدق إذا كانت صادقة وهو الكذب إذا كانت كاذبة[3].

وقد تأثّر ڤتجنشتين بهذه الفكرة بشكل واضح وطوّرها وأضاف إليها بحيث ظهرت في رسالته المنطقية الفلسفية في صورة جديدة، وهذا ما سأتناوله بالتفصيل أثناء مناقشتي لهذه الفكرة في فلسفته.

٢ ـ وقد نتج عن هذا المعنى فكرة جديدة ذهب إليها فريجه وهي فكرة دالّة القضية Propositional Function، فالقضية المنطقية إما أن تكون صادقة أو كاذبة، وهذا الصدق أو الكذب هو مـا يحدّد

---

(١) Anscomb, G.E.: An introduction to wittgenstein's tractatus, p.12.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٤.

(٣) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

قيمتها، أو بمعنىً آخر يجعل لها قيمة إلاّ أن هناك عبارات لغوية ليست بالقضايا لأنها لا تكون صادقة ولا كاذبة وبالتالي لا قيمة لها وهذه لا يسمّيها فريجه بالقضية، بل بدالّة القضية. وقد توصّل فريجه إلى هذه الفكرة نتيجة للمقارنة بين المحمول من جهة والتعبير الخاصّ بالدالّة الرياضية من جهة أخرى مثل «(س)^٢» فإذا ما صادفنا قولاً «س شجاع» ـ مثلما نحصل من «(س)^٢» على تعبير ذي قيمة محددة إذا ما استبدلنا بـ (س) أي عدد محدود ـ وبمعنىً آخر ـ فإن دالّة القضية بالنسبة لفريجه هي عبارة بها عدّة ثغراتٍ يمكن ملؤها ويرمز فريجه لهذه الثغرات بمجموعة من الحروف الهجائية ـ فالقول بأن «س» يحب «ص» لا يعتبر قضية منطقية بقدر ما يعتبر دالّة قضية ـ فإذا ملئت هذه الثغرات الموجودة في دالّة القضية بألفاظ مناسبة مثل الأسماء أو الصفات التي توصف بها الأفراد ـ أصبح لدينا تعبير عن قضية منطقية، كأن نقول بدل العبارة الرمزية السابقة «الأب يحبّ ابنه» أو «محمد يحبّ أخاه»[١].

وقد انتهى فريجه من هذه الفكرة إلى عدّة نتائج أهمها أنه أدخل ـ في كتابه «ترقيم الأفكار» ـ كل القضايا الكلية التي لا تشير إلى أفراد جزئية في عداد دوال القضايا لا القضايا[٢].

وقد قدّم فريجه مجموعة كاملة من القوانين المنطقية

(١) Kneale, W.C.: Frege and mathematical logic (in the revolution philosophy, edited. by: Ayer, A.J.), p.33.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٤.

والبديهيات تكفي للبرهنة على كل ما يتصل بدالّات القضايا ثم بيّن على سبيل التوضيح كيف يمكن استخدام الرمزية Symbolism في صياغة أهم الأفكار المتّصلة بالأعداد وترتيبها[1].

والواقع أن هذه التفرقة بين القضية وبين دالّة القضية تعتبر تفرقة أساسية بالنسبة للمنطق الحديث[2]. وقد تأثّر فتجنشتين بهذه الفكرة أيضاً تأثّراً كبيراً وقد تناولها في «رسالته» بشيء من التفصيل، وهذا ما سأذكره فيما بعد.

٣ ـ تفرقته الشهيرة بين معنى اللفظ ودلالته:ـ فقد فرّق فريجه بين معنى sense (sinn) الألفاظ وبين ما تشير إليه الألفاظ من أشياء فإذا قلت: إن «نجمة المساء هي كذا وكذا» و«نجمة الصباح هي كذا وكذا. . . وكانت نجمة المساء هي نفسها نجمة الصباح فإن التعبيرين «نجمة الصباح» و«نجمة المساء» يكون لهما نفس الدلالة reference (Bedeutung) لأنهما تشيران إلى نفس الشيء وهو كوكب الزهرة «ڤينوس» Venus في حين يكون لكل منهما معنىً مختلف عن معنى الآخر، ولهذا السبب في أن كل قول عند الهوية يمكن أن يكون قولاً إخبارياً.

وقد استخدم فريجه هذه التفرقة بين المعنى Sense وبين الدلالة Reference ـ أثناء مناقشته لصدق وكذب الموضوعات

---

(١) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٢) Anscombe, G.E.: An introduction to wittgenstein's tractatus, p.14.

والمفهومات والقضايا والأفكار[1]: أما إذا قلت حينما أتكلم عن «ذلك الشيطان الصغير»: فإنني أعني فلاناً - فإنني أكون قد عنيت إنساناً ما، وهذا الاستخدام لكلمة المعنى يقابل لفظ reference (Bedeutung) على النحو الذي يستخدمه به فريجه[2].

وفتجنشتين يتبع فريجه في استخدامه لكلمة Bedeutung وكلمة Bedeuten بصفة عامّة في «رسالته المنطقية الفلسفية» - لا بالمعنى الذي ذهب إليه أوجدن في ترجمته «لرسالة» فتجنشتين حين ترجم الكلمة الأولى Bedeutung بكلمة معنى Meaning وترجم الثاني Bedeuten بكلمة يعني To mean - بل بالمعنى الذي يقصد إليه فتجنشتين من الكلمة الأولى وهو الدلالة refernce ومن الكلمة الثانية أي «يدلّ أو يشير إلى أو يمثّل» To stand for[3].

وفكرة فتجنشتين عن المعنى sense (sinne) هي فكرة فريجه نفسها في هذا الصدد وعلى وجه أكثر دقة يمكن القول بأن فتجنشتين أضاف إلى معنى الكلمة عدّة جوانب أيضاً. فقد ذهب مثلاً إلى أن الأسماء لا معنى لها، بل هي فقط ذات دلالة reference بينما القضايا لا تكون ذات دلالة، بل ذات معنى sense فقط - وإن القضية لا يمكن أن تكون ذات معنىً بدون أن

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٣.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٧.
(٣) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

تكون إما صادقة أو كاذبة.

وأكثر من هذا نجد أن فْتجنشتين يميل إلى اعتبار أن معنى «الاتجاه» direction متضمّن في مفهوم «المعنى» sense وخاصة حينما يتكلم عن المعاني الموجبة والسالبة على أنها متضادّة (وكلمة sinne في اللغة الألمانية تعني «الاتجاه»، كما أن كلمة sense تستخدم في اللغة الإنجليزية بنفس المعنى - أي الاتجاه - وخاصة في الرياضيات...)[1].

٤ - فكرته الجديدة التي قدّمها فريجه عن التكمية Quantification، وهي الفكرة ذات الأهمية الكبيرة في المنطق، وأصبح المناطقة يستخدمونها على نطاق واسع لدرجة أننا أصبحنا ننظر إليها مثل نظرتنا إلى العجلة وقد نسينا مَن اخترعها.

وفكرة التكمية Quantification تقوم أساساً على إعادة صياغة قضية مثل «كل شيء ثقيل الوزن» إلى: «بالنسبة لكل س، س ثقيل الوزن»، ومثل «شيء ما ثقيل الوزن» إلى: «بالنسبة لبعض س، س ثقيل الوزن» أو إلى: «س موجودة وس ثقيلة الوزن» وتكتب هذه الصيغ في عبارات رمزية[2].

ولقد كان ذلك الكشف في المنطق الحديث بمثابة الأداة لتوضيح الفكر، بل يمكن القول بأنه بدون نمو وتطوّر هذا

---

(١) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٥.

الجانب من المنطق عند فريجه وراسل لم يكن ﭬتجنشتين يستطيع كتابة «رسالته المنطقية الفلسفية»[1] وهذا ما سيتّضح فيما بعد.

٥ - إلّا أن أهم ما تأثّر به ﭬتجنشتين عن فريجه هو نقد الأخير لذلك الافتراض الذي تقوم عليه نظرية ترابط الأفكار الذي يذهب إلى أن أيّ فكر (أو حكم أو قضية) عبارة عن ترابط وتسلسل مجموعة منفصلة من الجزئيات، فالتحليل التقليدي لحُكمٍ ما على عدد من العبارات المنفصلة التي ارتبطت بعضها بالبعض الآخر بصفة مؤقتة بالرابطة Copula (أي فعل الكينونة) هو الغالب الذي ملأه ميل بنظريته في مركبات الفكرة Idea Compounds[2].

والواقع أن نقد كلٍّ من فريجه وبرادلي لهذا الاتجاه النفسي في الفلسفة يعتبر أيضاً نقداً لذلك الافتراض الذي يقوم عليه هذا الاتجاه من أن الألفاظ أسبق من القضايا أوّلية عليها، الأمر الذي أدّى بهما إلى القول بأن الحكم أو الفكرة عبارة عن وحدة ذات دلالة لها ملامح متميّزة إلّا أنها لا تتكوّن من مجموعة من الجزئيات[3]. فالوحدات الأوّلية للمعرفة يستحيل أن تكون مدركات فُرادى لأن المدرك الواحد لا يكون فكراً ولا يكون معرفةً بأيّ معنى، إنما تبدأ المعرفة حين يبدأ الحكم، ولا يكون

(١) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

(٢) Ryle, G: Introduction (to the revolution in philosophy edited by: A.J. Ayer), p.6.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٧.

هناك حكم إلّا إذا تكاملت لنا قضية فيها محكوم عليه ومحكوم به ورابطة تربط بين الطرفين، فقولي «تفاحة» ليس فكراً وقولي «حمراء» ليس فكراً كذلك، أما قولي «التفاحة حمراء» فوحدة فكرية لأنه تعبير عن حكم قد يصيب وقد يخطىء[1].

وقد تأثّرت الفلسفة التحليلية المعاصرة تأثيراً بالغاً (وخاصة ڤتجنشتين) بهذه النظرة، إذ نجح هذا النقد في إيضاح أضعف موضع في تحليل التجريبيين للمعرفة حين جعلوا من الانطباع الحسّي الواحد أو الفكرة الواحدة المتخلّفة عن ذلك الانطباع[2] وحدة للتفكير، فجعلوا بذلك من الفكرة الواحدة فكراً ـ على حين أن الحدّ الأدنى للفكر هو القضية التي تربط بين فكرتين على الأقل تقديراً ـ الأمر الذي أدّى بالفلاسفة التحليليين المعاصرين إلى أن يقيموا فلسفتهم على أساس منطق جديد يتلافى أوجه النقص الموجود في الاتجاه التجريبي عند لوك وهيوم وميل، وذلك بجعلهم القضايا الأوّلية لا المدركات المفردة ـ هي الوحدات البسيطة الأولى في تحليل المعرفة[3].

وواضح جدّاً تأثّر ڤتجنشتين بهذا النقد الذي وجّهه كل من فريجه وبرادلي الأمر الذي جعل ڤتجنشتين يردّ الفكرة في تحليله إلى مجموعة من القضايا البسيطة أو الذريّة لا إلى مجموعة من الانطباعات المتجزئة المترابطة بعضها مع البعض الآخر، كما

---

(١) دكتور زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ١٩.

(٢) David Hum: A treatise of human nature. vol.I, p.11.

(٣) دكتور زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية. ص ٢٠.

ردّ الواقع الخارجي إلى مجموعة من الوقائع الذرّيّة كلٌّ منها إما أن تتكوّن من شيء وهو متّصف بصفة أو إلى عدّة أشياء مترابطة بعلاقة ما، وعلى ذلك فالعالم بالنسبة له إنما يتكوّن من وقائع لا من أشياء[1].

د ـ تأثير راسل:

من الصعب تحديد نقاط معينة تقول إن ڤتجنشتين قد تأثّر بها من راسل ـ إنما يمكننا أن نقول مع ماكويل: «إن ڤتجنشتين في تفكيره الأوّلي ـ كما يبدو في «رسالته المنطقية الفلسفية» كان واقعاً إلى درجة كبيرة تحت تأثير برتراند راسل، أو بمعنى أدق راسل مؤلّف كتاب «مبادىء الرياضيات»، وربما كان تأثير راسل أيضاً ـ كفيلسوف الذرّيّة المنطقية ـ واضحاً وضوحاً كبيراً في ڤتجنشتين في تلك الفترة. فڤتجنشتين مثل راسل كان يهتم وخاصّة في كتابه «رسالة منطقية فلسفية» بالأسئلة الفلسفية التي يثيرها المنطق [2]. حتى إنه يمكن القول بأن «المنطق الجديد عند كلٍّ من راسل وفريجه كان هو الباب الذي دخل منه ڤتجنشتين إلى عالم الفلسفة»[3].

وكما ذهب راسل إلى أن المنطق الرياضي على الرغم من اعتباره أداة فلسفية ذات فائدة هو في حدّ ذاته لا يحمل معنىً فلسفياً مباشراً، ذهب أيضاً ڤتجنشتين في «الرسالة المنطقية الفلسفية» فنجده

---

(١) Wittgenstein, L.: Tractatus logico - philosophicus, (1,1).

(٢) Maxwell, J. Charles worth: Philosophy and linguistic analysis, p.75.

(٣) Von Wright: Biographical sketch, p.5.

في «الرسالة» يناقش أسئلة المنطق الرياضي كوسيلة لتوضيح مشكلات فلسفية معينة أكثر من مناقشته إيّاه في حدّ ذاته وإن كانت وجهة نظره قد تغيّرت فيما بعد بالنسبة للمنطق الرياضي وخاصّة في كتابه «ملاحظات على أسس الرياضيات»[1].

إلّا أن الأثر الهامّ الذي لا يمكن إغفاله والذي تأثّر به فتجنشتين من راسل هو نظرية الأخير في معنى الذريّة المنطقية.

١ ـ فمعنى الذريّة يقتضي التعدّد والكثرة، وراسل يقول في هذا الصدد: «إن الفلسفة التي أودّ أن أناصرها يمكن أن نطلِق عليها اسم الذريّة المنطقية أو التعدّدية المطلقة لأنني في الوقت الذي آخذ فيه بوجود أشياء كثيرة أنكر أن يكون هناك كل واحد مكوّن من هذه الأشياء»[2].

وهذا ما ذهب إليه فتجنشتين أيضاً في «رسالة منطقية فلسفية» فالعالم عنده كثير لا واحد وهو مكوّن من جزئيات صغيرة هي الوقائع[3].

٢ ـ وراسل يؤمن بأن العالم الخارجي ينقسم إلى وقائع تكون معيار حكمنا على صدق أو كذب القضايا المنطقية. فإذا قلت: «إن السماء تمطر» فإن ما أقوله يكون صادقاً إذا كانت حالة الجوّ على نحوٍ معيّن ويكون كاذباً إذا كانت حالة الجوّ على نحو آخر.

---

(١) Maxwell, J. Charles worth: Philosophy and linguistic analysis. p.76.

(٢) Russell, B.: Mysticism and logic, p.110.

(٣) Wittgenstein, L.: Tractatus logico - philosophicus, (I,I).

وحالة الجوّ التي تجعل كلامي صادقاً أو كاذباً هي ما أُسمّيه بالواقعة(١).

وهذا ما ذهب إليه ڤتجنشتين من أن العالم الخارجي ينحلّ إلى مجموعة من الوقائع تكون هي أساس حكمنا على صدق أو كذب القضايا التي تصوّرها.

٣ - وراسل يؤمن بأن الوقائع هي مما يمكن تحليله، فالواقعة ليست شيئاً جزئياً مفرداً Particular، بل هي مركّب من شيء أو أكثر وصفاته وعلاقاته(٢). فإذا قلت: «هذا أبيض» فإنّي أتكلم عن شيء متّصف بصفة معينة مثلاً(٣).

ويذهب ڤتجنشتين إلى مثل هذا الرأي في رسالته فيقول: إن «الواقعة الذرّيّة هي مجموعة موضوعات: (موجودات أو أشياء)»(٤).

٤ - إن راسل يحلّل اللغة إلى مجموعة من القضايا الذرّيّة التي لا يمكن أن تحلّل إلى أبسط منها وتشير مباشرة إلى واقعة موجودة في الواقع، أو هي كما يعرّفها راسل «بأنها ما تثبت أن شيئاً معيّنا

---

(١) Russell, B.: Philosophy of logical atomism, p.p.500 - 501.
وقد أورد هذا النص فايس في مقالته المنشورة في كتاب:
Morris Weitz: The unity of Russell's philosophy in the philosophy of B.Russell. (ed. by: Schilpp), p.85.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٨٤.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٨٥.

(٤) Wittgenstein, L.: Tractatus logico - philosophicus 2.10.

يتّصف بصفة معيّنة أو أن أشياء معينة ترتبط بعلاقة ما»[1]، أو هي بمعنى آخر كما يقول: «الجملة التي تتضمن كلمة علاقية (يمكن أن تكون محمولاً) وأقلّ عدد ممكن من الألفاظ المطلوبة لتشكيل جملة ما»[2].

وإلى مثل هذا الرأي ذهب ڤتجنشتين حين قال: إن اللغة تنحلّ إلى وحدات أوّلية هي القضايا الذرّيّة التي تعبّر عن الوقائع الذرّيّة الموجودة في العالم الخارجي بحيث تكون رسماً لها[3].

وسأشرح أثناء حديثي عن ڤتجنشتين هذه النقطة بالتفصيل مبيّناً النقد الذي وُجّه إلى فلسفة الذرّيّة المنطقية بصفة عامّة.

د ـ إن راسل كان يعتبر «أن المنطق هو لبّ الفلسفة»[4] ولذلك جعل من المنطق مدخلاً للفلسفة، وهذا ما فعله ڤتجنشتين أيضاً وخاصة بالنسبة للموضوعات التي تناولها في الأجزاء الأولى من رسالته المنطقية الفلسفية[5] على أساس أننا إذا أردنا أن نفهم معنى الفكر وجب علينا اختبار اللغة وفهمها طالما كان الفكر يجب التعبير عنه بواسطة اللغة، وهذا ما أدّى إلى الافتراض بأن

---

(١) Russell. B.: Our knowledg of external world. p.56.

وقد ورد هذا النص في كتاب:

The philosphy of B.Russell (ed. by: schilpp).

(٢) Russell. B.: An enquiry into meaning and truth. p.95.

(٣) Wittgenstein. L.: Tractatus... (2.173 - 4. 022).

(٤) Logic as the essence of philosophy وهو عنوان مقال ظهر له عام ١٩١٤.

(٥) Von Wright: Biographical sketch. p.5.

المنطق هو الدراسة الخالصة للفلسفة[١].

هذا ويمكننا من عقد المقارنة السريعة التالية بين موقف راسل الفلسفي في حوالي عام ١٩١٤ وبين موقف ڤتجنشتين في هذه الفترة أن نلحظ مدى تأثر ڤتجنشتين بفلسفة راسل.

فراسل يقول في كتابه «التصوّف والمنطق»: «إن القضايا الفلسفية يجب أن تكون قضايا أوّلية»[٢].

ويعبّر ڤتجنشتين عن نفس هذا المعنى بقوله: «إن الفلسفة لا تزوّدنا بأيّ رسوم للواقع الخارجي ولا يمكنها أن تؤيّد ولا أن ترفض الأبحاث العلمية»[٣].

وراسل يقول: «إن الفلسفة هي العلم بالممكن»[٤].

ويقول ڤتجنشتين: «إن المنطق يبحث في جميع الإمكانات وجميع الإمكانات هي موضوعات بحثه»[٥].

وراسل يقول: «الفلسفة... تصبح غير متميّزة عن المنطق»[٦].

---

(١) Pears, D.F.: Logical atomism: Russell and wittgenstein, p.47.

(٢) Russell, B.: Mysticism and logic, p.111.

(٣) Wittgenstein, L.: Notes on logic (printed in Notebooks 1914 - 1916) edited by anscombe, G. and Von Wright Basil Blackwell, Oxford 1961). p.93.

(٤) Russell, B.: Mysticism and logic, p.111.

(٥) Wittgenstein, L.: Tractatus. (2.0121).

(٦) Russell, B.: Mysticism and logic, p.111.

وڤتجنشتين يقـول: «إن الفلسفـة «تتكـوّن من المنـطق والميتافيزيقا» بحيث يكون الأول «أي المنطق» أساساً لها»[1].

وراسـل يقول: «إن الصـور Forms. . . هي المـوضـوع الحقيقي للمنطق الفلسفي»[2].

وڤتجنشتين يذهب إلى أن الفلسفة هي المبدأ الخاصّ بالصورة المنطقية للقضايا العلمية «وليس للقضايا الأوّلية وحدها»»[3].

وغير ذلك من الموضوعات التي تأثّر فيها ڤتجنشتين من برتراند راسل. . . وأنا لست في هذا الصدد بسبيل إحصاء ذلك، بل بسبيل الاستشهاد على وجود مثل هذا التأثير، وسأعرض لمثل هذه الأمثلة كلما وجدت الفرصة سانحة لمقارنة ڤتجنشتين براسل أثناء عرضي لفلسفة ڤتجنشتين.

أما المرحلة الثالثة فتتلخّص في موقف ڤتجنشتين الفلسفي في حوالي عام ١٩٣٠ والسنوات التالية لها، وتعتبر أفكاره في هذه الفترة بمثابة تطوّر يمهّد إلى أفكاره الجديدة التالية لها، التي عبّر عنها في كتاباته المتأخرة.

والواقع أن قيمة الأفكار الواردة في مؤلّفات ڤتجنشتين في تلك

---

(١) Wittgenstein, L.: Notes on logic, p.93.

(٢) Russell, B.: Ourknowledge of external world.

وقد ورد هذا النص في كتاب:

Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.26.

(٣) Wittgenstein, L.: Notes on logic, p.93.

المرحلة - أقلّ من قيمة أفكاره في «الرسالة المنطقية الفلسفية» وفي «الأبحاث الفلسفية»، إلاّ أن قيمتها ترجع إلى أنها تمثّل مرحلة انتقال في تطوّر تفكير ڤتجنشتين وهو في هذه المرحلة كان يحاول جاهداً أن يجد لنفسه سبيلاً للتحرّر من أفكاره التي ذهب إليها في «الرسالة المنطقية الفلسفية»[1].

والقارىء لكتابات ڤتجنشتين الفلسفية يلاحظ بوضوح وجود كثير من الصيغ والتعبيرات التي يجدها مألوفة في كتابات سليك وأعضاء آخرين من جماعة ڤيينّا وهذا - على حدّ تعبير ڤون رايت - لا يترك مجالاً للشك في التأثير المباشر الذي تركه ڤتجنشتين في سليك وفي أعضاء هذه الجماعة[2].

وسأعود لمناقشة هذه الفكرة حين أعرض لفكرة التحقّق عند ڤتجنشتين.

وتتلخّص فلسفة ڤتجنشتين - في هذه المرحلة بما يلي :-

- مؤلّفان كبيران مكتوبان على الآلة الكاتبة باللغة الألمانية:

أ - الأول منها بحث يقع في حوالي ثمانمائة صفحة مقسّمة إلى فصول وأجزاء.

ب - والثاني يحمل اسم «ملاحظات فلسفية» Philosophische Bemerkungen.

وكان موضوع هذين المؤلّفين المكتوبين على الآلة الكاتبة

(1) Von Wright: Biological sketch, p.14.

(2) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

عامّاً شاملاً وإن كان ڤتجنشتين يعطي فيهما اهتماماً خاصّاً لفلسفة الرياضيات[1].

ـ محاضرات ڤتجنشتين فيما بين عامي ١٩٣٠ و١٩٣٣ :-
Wittgenstein's Lectures (1930 - 1933):

وهي بعض الملاحظات التي استطاع جورج مور أن يجمعها من محاضرات ڤتجنشتين ومناقشاته في الفترة بين عام ١٩٣٠ وعام ١٩٣٣ ، وقد نشرها تحت العنوان السابق في مجلة Mind عدد يناير ١٩٥٤ من صفحة ١ إلى صفحة ١٦ عدد يوليه ١٩٥٤ من صفحة ٥٣٠ إلى صفحة ٥٥٩ عدد يناير ١٩٥٥ من صفحة ١ إلى صفحة ٢٧[2].

ثم أعاد نشرها مور ضمن مجموعة مقالات له بعنوان : «بحوث فلسفية» Moore, G.E.: Philosophical papers. (London, George Allen and Unwin New York: The macmillan company 1959).

ـ الكتابان الأزرق والبنّي **Blue and Brown Books**:

وهذا هو العنوان المختصر لهذين الكتابين اللذين ظهرا في مؤلّف واحد باسم: Preliminary studies for the «philosophical investigations» generally known as the Blue and Brown

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٣.
(٢) Maxwell, J.Charles worth: Philosophy and linguistic analysis, p.75.

في مؤسسة Basil Blackwell Books في أكسفورد بإنجلترا عام ١٩٥٨، ثم أعيد طبعها عام ١٩٦٠، ثم أعيدت الطبعة مرة ثانية عام ١٩٦٤.

والكتاب الأزرق عبارة عن محاضرات أملاها ڤتجنشتين على طَلَبَته في كمبردج أثناء العام الدراسي ١٩٣٣ - ١٩٣٤، أما الكتاب البنّي فقد أملاه ڤتجنشتين على اثنين من طَلَبَته هما فرانسيس سكينر Francis Skinner وأليس أمبــروز Alice Ambrose أثنـاء العـام الدراسي ١٩٣٤ - ١٩٣٥.

ولم يطلق ڤتجنشتين أيّ اسم على هذه المحاضرات التي كان من الممكن أن يسمّيها باسم «مـلاحظات فلسفيـة» أو «أبحاث فلسفية»، ويرجع السبب في تسمية هذين الكتابين بالأزرق والبنّي إلى لون الغلاف الذي كان كلٌّ منهما مغلّفاً به بحيث تداول تلاميذ ڤتجنشتين قراءة هذه الكتب مع تسميتها بلون الغلاف الذي كانت النسخة الأولى من كلٌّ منهما مُغلّفة به[١].

وأهمية هذه الكتب ترجع إلى أنها توضح تطوّر أفكاره وخاصّة الكتاب الأزرق - لأنه كان يحتوي على ما أسماه ڤتجنشتين «بالفلسفة الجديدة» - كما أن هذين الكتابين يوضّحان بصفة خاصّة كثيراً من العبارات والأجزاء الصعبة في هذا الكتاب الذي ركّز فيه ڤتجنشتين أفكاره بدرجة كبيرة وهو «الرسالة المنطقية الفلسفية»[٢].

---

(١) Wittgenstein, L.: The Blue and Brown Books (Basil Blackwell, Oxford, 1964) preface, p.v.

(٢) Von Wright: Biographical sketch, p.9.

ـ ملاحظات على أسس الرياضيات:

Remarks on the foundations of Mathematics (Bemerkungen uber Die Grundlagen Der Mathematik):

وهي مختارات من ملاحظات كتبها ڤتجنشتين فيما بين عامي ١٩٣٧ و١٩٤٤، وقد طبعت بعد وفاته عام ١٩٥٦ في أكسفورد في ١٩٦ صفحة ألمانية تقابلها ١٩٦ مترجمة إلى اللغة الإنجليزية، وقد قامت بالترجمة تلميذته .Anscomb, G، وقامت بنشرها هي وريز R. Rhees وڤون رايت في مؤسسة Basil Blackwell، ثم أعيد طبعها مرة ثانية ١٩٦٤. أما المرحلة الأخيرة من مراحل تطوّره الفكري فهي التي تبدأ من حوالي عام ١٩٤٥ وتنتهي حوالي عام ١٩٤٥، وهي التي تعرّض فيها لفلسفته الجديدة بعد أن تطوّرت وبدأت معالِمها تتّضح وإن لم تتبلور تماماً في المرحلة السابقة.

ولست الآن بصدد عرض فلسفته الجديدة فهذا ما سأقوم به فيما بعد.

وتتلخص أهم أفكاره الفلسفية الجديدة في هذه المرحلة في كتاب: «أبحاث فلسفية» Philosophical Investigations, (Philosophische untersuchungen) وهــو مكـوّن من جــزأين انتهى ڤتجنشتين من أولهما عام ١٩٤٥، أما الجزء الثاني فقد كتبه بين عامي ١٩٤٧ و١٩٤٩، وقد قامت بترجمته إلى اللغة الإنجليزية تلميذته أنسكوم Anscombe، وقامت بنشره هي وريز R. Rhees في مؤسسة بلاكويل عام ١٩٥٣، ثم أعيد طبعه عام ١٩٥٨، ثم ظهرت الطبعة الثالثة له عام ١٩٦٣.

ويعتبر كتاب «أبحاث فلسفية» بمثابة مراجعة أو تصحيح لأفكار ڤتجنشتين السابقة، وهذا ما عبّر عنه ڤتجنشتين في مقدمة «الأبحاث» بقوله: «إنني قد اضطررت أن أتبيّن أخطاء جسيمة فيما كتبته في الكتاب الأول»[1] وهي أخطاء يمكن ذِكر أهمها في:

١ ـ فكرته عن طبيعة المعنى.

٢ ـ نظريته في الأشياء أو البسائط المنطقية.

٣ ـ نظريته عن بناء اللغة.

٤ ـ وظيفة «تحليل اللغة»[2].

إلاّ أن الكتاب يعتبر في الوقت نفسه بمثابة تطوير لأفكاره القديمة الواردة في «الرسالة المنطقية الفلسفية»[3] بحيث لا يمكن إدراك الأفكار الواردة في كتاب «الأبحاث» إلاّ في ضوء مقارنتها بالكتاب الأول (أي الرسالة) وطريقة ڤتجنشتين في التفكير فيه، وهو في هذا الصدد يقول في مقدمة «الأبحاث»: (لقد أُتيحت لي منذ أربع سنوات مضت أن أُعيد قراءة كتابي الأول «رسالة منطقيـة فلسفية» لكي أشرح ما فيه من أفكار إلى شخص ما، وقد بدا لي فجأة أنني يجب أن أطبع هذه الأفكار القديمة والأفكار الجديدة معاً)[4].

وربما يكون أحسن وصفاً للعلاقة بين الكتابين هو أن كتاب

---

(١) Wittgenstein, L.: Philosophical investigations, (translated by: Anscombe, G., Basil Blackwell, Oxford 3rd impression 1963) preface, p.IX.

(٢) Maxwell, J. Charlesworth: Philosophy and linguistic analysis, p.104.

(٣) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤) Wittgenstein, L.: Philosophical investigations preface, p.X.

«الأبحاث» يترجم الأفكار الواردة في «الرسالة» بشكل جديد ويقدّمها في سياق جديد ويطبّقها بطريقة مختلفة.

فما قد قيل عن اللغة بصفة عامّة في «الرسالة» قد تُرجِمَ إلى عبارات تتعلق «بألعاب اللغة» في «الأبحاث» و«حدود اللغة» في «الرسالة» أصبحت هي حدود «ألعاب اللغة» الجزئية في «الأبحاث».

وما لا يمكن قوله في «الرسالة» أصبح هو قواعد أو مقاييس ألعاب اللغة الفرعية في «الأبحاث»... إلخ[1].

وبذلك يمكننا أن ننظر إلى أفكار فتجنشتين المتأخرة كما هي واردة في كتاب «الأبحاث» من زاويتين مختلفتين:

١ - من حيث هي تصحيح لأخطاء كبيرة واردة في آرائه القديمة وخاصة فكرة الأنا وحدية[2] والاتجاه الذرّي المنطقي.
٢ - من حيث هي تطوير لبعض الأفكار القديمة على النحو السالِف الذكر.

ومما هو جدير بالذكر أن من الأسباب التي أدّت إلى تخلّي فتجنشتين عن أفكاره الأولى وإلى تطويرها:

أولاً: مناقشاته مع فرانك رامزي: ويقول فتجنشتين في هذا الصدد: «إن ما ساعدني على تبيّن هذه الأخطاء النقد الذي وجّهه

(١) Maxwell J. Charlesworth: Philosophy and linguistic, p.104.
(٢) Cornforth, M.: Science versus idealism, p.155.

لأفكاري فرانك رامزي الذي كنت أتناقش معه مناقشات عديدة أثناء السنتين الأخيرتين من حياته»[1].

ولقد كان ڤتجنشتين يقول: إن مناقشاته مع رامزي أيقظته من سُباته الدوجماطيقي، وكانت بعض هذه المناقشات تأخذ الطابع البراجماتي وخاصة حول كتابات رامزي المتأخرة. وكذا حول بعض الأفكار الواردة أيضاً في «الأبحاث الفلسفية» لڤتجنشتين[2].

ثانياً: مناقشاته مع أعضاء جماعة ڤيينّا[3]: وخاصّة موريس شليك وفايزمان[4].

ثالثاً: نقد سرافا Piero Sraffa[5]: ـ أحد الاقتصاديين الإيطاليين ـ وكان ڤتجنشتين قد التقى به في كمبردج، وقد عبّر عن ذلك بقوله إن مناقشاته مع سرافا كانت تجعله يشعر كأنه مثلِ الشجرة التي قطعت عنها جميع فروعها وأن هذه الشجرة لم تكن لتورِق من جديد إلاّ بناءً على ما فيها من حيوية وخصوبة[6]. ويروي نورمان مالكوم كيف كان نقد سرافا للنظرية التصويرية للقضايا عند ڤتجنشتين ذا أثر كبير في تخلّيه عن هذه الفكرة فيما بعد فيقول:

---

(١) Wittgenstein, L.: Philosophical investigations preface, p.X.

(٢) Passmore. J.: A hundred years of philosophy. (Gerald Duckworth and Co, London, 3rd impression, 1962), p.425.

(٣) Pitcher, G: The philosophy of wittgenstein, p.171.

(٤) Von Wright: Biological sketch, p.12.

(٥) Passmore, J. A hundred years of philosophy, p.425.

(٦) Von Wright: Biographical sketch, p.16.

(كان ڤتجنشتين وسرافا P. Sraffa ـ المحاضر في الاقتصاد بجامعة كمبردج ـ يتناقشان كثيراً حول الأفكار الواردة في «الرسالة» وفي ذات يوم كان يركبان ـ فيما أظن ـ قطاراً وكان ڤتجنشتين ما زال مُصِرّاً على أن القضية وما تصفه ـ يجب أن يكون لهما نفس الصورة المنطقية ونفس الكثرة المنطقية ـ فقام سرافا بعملٍ إشارة مألوفة عند أهالي نابولي تعني الاحتقار والازدراء ـ وذلك بحكّ أسفل ذقنه بظهر أطراف إحدى يديه. ثم سأل ڤتجنشتين: ما هي الصورة المنطقية لذلك؟ وكان المثل الذي ذكره سرافا كافياً لكي يُحدِث في ڤتجنشتين شعوراً بعدم جدوى إصراره على أن القضية يجب أن يكون لها نفس الصورة Form التي يوجد عليها الشيء الذي تصفه هذه القضية، وهذا ما جعله يتخلى فيما بعد عن فكرته القائلة بأن القضية يجب أن تكون رسماً للواقع الذي تصفه)[1].

٤ ـ التحليل عند ڤتجنشتين:

أ ـ معنى التحليل:

التحليل كلمة تَرِد في السياق الفلسفي، ويقصد بها بصفة عامّة نفس المعنى الذي يتبادر إلى الذهن من استعمالها المألوف في لغة الحديث الجارية، فهي تعني في اللغة الفكّ والفتح، فيقال (حلّ ـ حلّل) العقدة أي فتحها (فانحلّت)[2]. وذلك بمعنى فكّ كلّ ما هو

---

(١) Norman Malcom: Ludwig wittgenstein (a memoir), p.69.

(٢) مادة حلل، في قاموس لسان العرب وقاموس مختار الصحاح (وهي من باب رد).

مركّب أو كلّي إلى أجزائه أو العناصر المكوّنة له[1]. ويقابلها التركيب الذي يعني بناء كلٍّ من الأجزاء - أي ربط وتجميع عناصر الكل المنفصلة أو الصغيرة في وحدة شاملة.

وهو يكاد يكون في نفس المعنى الذي نجده في الفلسفة لهذه الكلمة بصفة عامّة[2] التي تعني فكّ وتفتيت الموضوع الذي نتناوله بالبحث إلى عناصره أو وحداته الأوّلية[3]. سواء كان فكرة في الذهن أو قضية من قضايا المنطق أو جملة من جُمَل اللغة أو واقعة من وقائع الحياة. . . أيّاً كان الغرض الذي يسعى إليه الإنسان من وراء هذا التحليل.

ولذا فالتحليل يختلف تبعاً لطبيعة الموضوع أو المركّب الذي نحلّله[4]، فهو قد يكون مادياً إذا كان المركّب الذي نحلّله مادياً مثل التحليل الكيميائي، وقد يكون عقلياً مثل تعريفنا أو تحليلنا لفكرة ما أو لمفهوم عقلي معيّن[5].

والتحليل كمنهج لا يقتصر على الفلسفة وحدها بل نجده متمثّلاً في أكثر من مجال فكري، فهناك التحليل الرياضي وهو

---

(١) دائرة المعارف البريطانية.

(٢) Baldwin, J.M.: Dictionary of philosophy and psychology, (New York, 1911) analysis, p.24.

(٣) Lalanda, A.: Vocabulaire technique et cirtique de la philosophie (presses universitaires de france, 8 edition Paris, 1960), p.54.

(٤) Baldwin, J.M.: Dictionary of philosophy, p.42.

(٥) Laland, A.: Vocabulaire de la philosophie, p.54.

معروف منذ الرياضيات اليونانية: فالمنهج الذي كان متّبعاً للبرهان على قضية ما يكون عن طريق تحليلها إلى أبسط الأقوال ثم البرهان عليها من قبل، أو إلى تلك الأقوال التي تفترض بديهيتها، وقد أورد بابوس Pappus (+ ٢٧٥ م) أدقّ تعريف يوناني في هذا الصدد بقوله: «إن التحليل يتناول حقائق متّفقاً عليها تكون بمثابة الوسائل المؤدية إلى نتائج مركّبة تقبلها»[١].

وهناك التحليل أيضاً في ميدان التربية الذي يتناول الموضوعات التي يدرسها التلاميذ بالنسبة لأعمارهم إذ يقوم المربّون بتحليل المناهج الدراسية لمعرفة مدى اتفاقها مع درجة النضج العقلي للتلاميذ في مراحل معينة من حياتهم بحيث تكون مما يتّفق مع مستوى تفكير التلميذ المتوسط الذكاء في سنٍّ معينة.

كما أن هناك التحليل النفسي الذي يتناول الظواهر النفسية ومظاهر السلوك بالتحليل لمعرفة العناصر الأوّلية التي تؤدّي إليها[٢]. . .

والتحليل كمنهج من مناهج علم النفس يستخدم في الكشف عن خبايا اللّاشعور لمعرفة العوامل التي قد تكون دفينة فيه والتي تتسبّب في أنواع معينة من السلوك، وعلى ذلك فتحليل السلوك بصفة عامّة في هذه الحالة يكون بمثابة ردّه إلى المكوّنات اللّاشعورية التي تؤدّي إليه.

---

(١) دائرة المعارف البريطانية، مادة analysis، ص ٨٦٤.

(٢) Baladwin, J.M.: Dictionary of philosophy, p.42.

كما قد يكون هناك تحليل في الأدب فقد يلجأ البعض في النقد الأدبي إلى تحليل عناصر المقال أو الكتاب إلى الأفكار الرئيسية التي تحتاج إلى مناقشة أو إيضاح... إلى غير ذلك من مختلف الميادين والمجالات التي يمكن تطبيق التحليل فيها كمنهج، ولست الآن بسبيل حصر هذه المجالات والإفاضة في تناولها، بل بسبيل الاستشهاد فقط على أن التحليل كمنهج ليس مقصوراً على ميدان الفلسفة فقط.

فالتحليل عملية يُراد بها اكتشاف عناصر موضوع معين من أجل غرض خاص، ولئن كان هذا التحليل لمعنى الكلمة غير دقيق فشأنها في ذلك شأن كلمات هامّة كثيرة ككلمة «العلم» و«الفن» وما إليهما من الكلمات التي ليس عليها اتفاق حاسم بين مَن يستعملونها من المتخصّصين، فهي ليست بعد في دقّة استعمالها كالكلمات التي تدلّ على مسمّيات محسوسة مثل كلمة «أحمر»[١] التي لا يمكن أن يكون هناك خلاف حول مدلولها طالما كان هناك اتفاق بين العلماء على معناها[٢].

إلّا أن كلمة تحليل وإن تكن قد فاتتها هذه الدقّة في تحديد المعنى فهي ليست خلوّاً من كل تحديد من حيث انطباقها على عدّة معانٍ إن تكن مختلفة فيما بينها بعض الاختلاف فهي كذلك متشابهة

---

(١) Margaret Macdonald, (editor): Philosophy and analysis. (New York, philosophical library, 1954), p.5.

(٢) دكتور زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، القاهرة ١٩٥٨، ط ١، ص ١٣.

تشابهاً يبرر جمعها تحت هذا الاسم. فالاستعمالات المختلفة لهذه الكلمة والمعاني المختلفة التي يأخذ بها الفلاسفة المعاصرون في معناها تتشابه وتتجه كلها وجهة واحدة بحيث تكون أفراداً من أسرة هي التي نطلق عليها اسم «التحليل الفلسفي».

كما أنهم يختلفون كذلك بالنسبة للنتائج التي ينتهون إليها من عملية التحليل وهي الوحدات الأوّلية أو العناصر التي يتركّب منها موضوع التحليل، فهي بالنسبة للوك وهيوم مثلاً مجموعة من الانطباعات الحسّيّة، وهي بالنسبة لديكارت الطبائع البسيطة، وبالنسبة لليبنتز الذرّات الروحية أو المونادات Monads، وهي بالنسبة لفلاسفة التحليل المحدثين القضايا الأوّلية أو الذرّيّة Atomic.

ـ التحليل والتركيب:

التحليل والتركيب كلمتان متقابلتان في المعنى المفهوم وخير ما يُوضِح ذلك ما نلاحظه من أنه كان للفلاسفة على الدوام مقصدان أساسيان هما: بناء نسقات من الميتافيزيقا والمنطق والأخلاق (وهذا تركيب) وتوضيح أفكار هامّة (وهذا تحليل).

إلّا أنه لا ينبغي التفرقة بين هذين المقصدين على نحو حاسم لأن ما هو تركيب من وجهة نظر معينة هو تحليل من وجهة نظر أخرى... فجمهورية أفلاطون على سبيل المثال تُعدّ بناء في نطاق الفكر لمجتمع عادل كامل في عدالته أو هي قد تُعدّ تحليلاً لفكرة المجتمع العادل، ولذا يمكن القول بأن التقابل بينهما صوري، لأنهما متكاملتان تُتَمِّمُ إحداهما الأخرى عملياً، ولذا فتحليلنا لمفهوم

أيّ حدٍّ منطقي مثلاً إن هو إلّا تركيب لـ «ما صدقاته» وبالعكس.

وإنّي لمُورِدٌ هنا بضع ملاحظات لتوضيح الغموض الذي أنا بسبيله:

١ ـ إننا حين نصف هذا الفيلسوف بأنه تحليلي وذلك الفيلسوف بأنه تركيبي يجب أن نلاحظ أنه يندر جداً أن نجد الفيلسوف الواحد قد انصرف إلى التحليل وحده في كل فلسفته أو إلى التركيب وحده، بل إننا نُطلِق عليه هذه الصفة أو تلك حسبما يكون الطابع الذي يغلب على عمله، سواء كان تحليلياً أو تركيبياً[١].
وخير مثال لذلك ديكارت الذي جعل التركيب والتحليل خطوتين هامّتين في منهجه الفلسفي فنراه يركّز عليهما في قواعده في المنهج، وعلى الرغم من أننا نلاحظ بوضوح نزعة ديكارت العقلية إلّا أنه اعتمد على التحليل كمنهج في التفكير الفلسفي السليم بغرض ردّ المشكلات التي تعترض تفكير الإنسان إلى عناصرها الأولى البسيطة الواضحة بذاتها بغضّ النظر عن مصدر هذه العناصر الأولى وعن كونها فطرية أوّلية أو غير ذلك، فيقول ديكارت في كتابه «قواعد المنهج»: إن للتفكير الفلسفي قواعد عدّة ويلخّصها في أربع وهي:

أ ـ ألّا أتلقّى على الإطلاق شيئاً على أنه حق ما لم أتبيّن بالبداهة أنه كذلك، بمعنى أن أبذل الجهد في اجتناب التعجّل وعدم التثبّت بالأحكام السابقة وألّا أُدخِل في أحكامي إلّا ما

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٦.

يتمثّل لعقلي في وضوح وتميّز يزول معهما كل شيء.

ب ـ أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي أبحثها ما استطعت إلى القسمة سبيلاً وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلّها على أحسن الوجوه.

جـ ـ أن أُرتّب أفكاري فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة وأتدرّج رويداً رويداً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تعقيداً، بل أن أفرض ترتيباً بين موضوعات الفكر التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع.

د ـ أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمُراجعات الوافية ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً يتّصل بالمشكلة المعروضة للبحث[1].

وبصفة عامّة يكون الفيلسوف تحليلياً إذا ما جعل مهمته استخراج أو استنتاج النتائج مما يتصدّى لتحليله سواء كان هذا «شيئاً» أو «عبارة لغوية»، فإذا لم يكتفِ بمجرّد تفتيت ما يتناوله شيئاً كان أو عبارة لغوية، بل نراه يضيف من عنده أحكاماً عن الوجود ـ كله أو بعضه ـ اعتبر فيلسوفاً تركيبياً».

فهيوم مثلاً يعتبر فيلسوفاً تحليلياً لأنه يحلّل الفكر إلى

---

(١) Descartes, R.: Discourse on method, (a pengnine book, No. L.97 1962) An english translation, p.50.

وقد وردت هذه القواعد مترجمة في كتاب «ديكارت». للدكتور عثمان أمين، ص ٧٢ (ط ٢، القاهرة ١٩٤٦).

عناصره الأوّلية لينتهي إلى أن تلك العناصر الأوّلية إما انطباعات أو أفكار، (والفكرة بالنسبة لهيوم انطباع حسّي غاب مؤثّره وبقي في الذّهن صورة تتفاوت درجة وضوحها ونصوعها... وهذا ما سأتناوله بالتفصيل في الفصل التالي). بينما كان أفلاطون فيلسوفاً تركيبياً حين افترض أحكاماً إيجابية يصف بها الوجود كأن يقول: إن هناك عالماً عقلياً قوامه أفكار إلى جانب هذا العالم المحسوس الذي نعيش فيه والذي قوامه أفراد جزئية [١].

والفيلسوف التحليلي يبدأ موضوع المشكلة كالطبيعة أو الإنسان أو اللغة مثلاً، ثم يحاول ردّه إلى وحدته الأوّلية التي يتركّب منها والتي لا يمكن بدورها أن تنحلّ إلى ما هو أبسط منها، كما فعل راسل حين حلّل الطبيعة إلى وحدات أوّلية هي الحوادث events، وليبنتز إلى الذرّات الروحية (المونادات)، أو كما فعل لوك وهيوم بردّهما المعرفة الإنسانية إلى مجموعة من الانطباعات الحسّيّة، وراسل حين حلّل الكلام إلى قضايا أوّلية يكون موضوع الواحدة منها دائماً حادثة من الحادثات الطبيعية[٢] بالمعنى الذي أسلفناه، وكما فعل فتجنشتين حين قسّم العالم إلى مجموعة من الوقائع الذرّيّة أو البسيطة[٣] وحلّل اللغة كذلك

(١) دكتور زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ١٤.
(٢) دكتور زكي نجيب محمود: برتراند راسل، دار المعارف، سلسلة نوابع الفكر الغربي، رقم ٢، ص ٩٩.
(٣) Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico - philosophicus (English translation, international library of psychology and philosophy, London, Kegan Paul, 1933, 2nd impression), p.31.

بردّها إلى القضايا الذرّيّة التي تشير الواحدة منها إلى واقعة ذرّيّة، وهذا ما سأتناوله بشيء من التفصيل في الفصول التالية فيما بعد... أما الفيلسوف التركيبي فعلى خلاف ذلك، يحاول أن يبني الوجود في خياله بناءً قوامه العناصر البسيطة التي يفترض وجودها كما فعل سبينوزا حين افترض بسائط بنى منها الكون كما اقتضته بداهة عقله وقوّة خياله[1].

٢ ـ إنه من المُلاحَظ أن أيّاً من صِفَتيّ التحليل والتركيب قد لا تسود أعمال فيلسوف معين فقط بحيث يتّصف بهذه الصفة أو تلك، بـل إنها قد تسود أحياناً عصراً بأكمله كعصرنا هـذا[2]، كما قد يسود التركيب عصراً بأكمله كما كانت الحال في فلسفة العصور الوسطى أو في الفلسفة الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر (ما عدا إنجلترا). كما أن نزعة التحليل قد تكون هي النزعة السائدة في بلدٍ ما كإنجلترا مثلاً، بينما نرى أن التركيب هو النزعة السائدة في بلد آخر كألمانيا مثلاً[3].

٣ ـ إنه على الرغم من ارتباط التحليل والنزعة التجريبية في أغلب الأحوال (كما هو واضح بالنسبة لأغلب الفلاسفة الإنجليز مثل لوك وهيوم وجون ستيوارت ميل وبرتراند راسل وغيرهم من

---

(١) Margaret Macdonald: Philosophy and analysis, p.6.

(٢) ويطلق مورتون هوايت اسم عصر التحليل على كتابه الذي يعرض فيه لفلاسفة القرن العشرين.
Morton Wite: The age of analysis. (Mentor edition, 1955, New York).

(٣) دكتور زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ١٦.

الـذين يتميزون أساساً بطابعين همـا: التحليل من نـاحية، والنزعة التجريبية من ناحية أخرى، بحيث نراهم دائماً ينتهون بتحليلهم إلى أن العناصر الأوّلية هي الإحساسات البسيطة التي تتأثّر بها الحواس). وعلى الرغم من ارتباط التركيب والنزعة العقلية أيضاً في أغلب الأحوال (كما هو واضح بالنسبة لفلاسفة فرنسا وألمانيا بصفة خاصّة مثل ديكـارت وسبينوزا وهيجـل وغيرهم من الـذين يتميّزون أسـاساً بـطابعين آخرين همـا: التركيب من ناحية، والنزعة العقلية من ناحية أخرى بحيث نراهم يقيمون مبدأ يبنون عليه بناءً متّسعاً مع ذلك المبدأ لأنه مُستَنبَط منه). إلّا أن ذلك لا يعني بالضرورة أن يكون الفيلسوف التحليلي تجريبياً ولا أن يكون الفيلسوف التجريبي تحليلياً وأن يكون الفيلسوف العقلي تركيبياً أو يكون الفيلسوف التركيبي عقلياً[1].

فـالطبـائع البسيـطة natures simples التي ذهب إليها ديكارت وهي الخواصّ الطبيعية المجرّدة التي تدرك بالذهن لبساطتها إدراكاً مباشراً كالامتداد والوجود والوحدة والحركـة والشكل والزمان والمكان[2] ليست سوى نتيجة تحليل وإن كـانت هي نفسهـا مـوضـوعـات لحَدْسٍ عقلي، وليست بالموضوعات الحسّيّة التي تتأثّر بها الحواسّ.

وكذلك الحال بالنسبة للذرّات الروحية (المونادات) التي

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٥.
(٢) دكتور عثمان أمين: ديكارت، ط ٢، القاهرة ـ ١٩٤٦، ص ٦٧.

أخذ بها ليبنتز هي أيضاً نتيجة تحليل لكنها ليست مما تدركه الحواس.

وإذن فهناك عمليات فلسفية لم تقتضِ أن يكون القائم بها من الفلاسفة التجريبيين الذين يردّون الأمر كله إلى الحواسّ وإدراكاتها.

كما أن العكس قد يكون صحيحاً كذلك، إذ قد يكون الفيلسوف تجريبياً دون أن يكون فيلسوفاً تحليلياً، مثل الفيلسوف الإنجليزي الحديث صمويل ألكسندر S.Alexander في كتابه «المكان والزمان والألوهية» Space, Time and Deityفهو على الرغم من نزعته التجريبية على عادة الفلاسفة الإنجليز، وعلى الرغم من اعتماده على الحواس مصدراً للمعرفة، إلاّ أنه يبني منها بناءً فلسفياً شبيهاً بالنسقات التي يقيمها الفلاسفة العقليون، ولهذا فهو فيلسوف تجريبي وتركيبي في الوقت نفسه، كما كان يعتقد أن الفلسفة لا تختلف عن العلم إلاّ في كونها تبحث في مشكلات أعمّ من مشكلات العلم ولكنها معاً (أي الفلسفة والعلم) يدوران حول موضوعات بعينها[1].

٤ ـ إنه على الرغم من أن كانط Kant, كان أول مَن استخدم لفظتي «تحليلي analytic» و«تركيبي Synthetic» حين عرّف الحكم التحليلي بأنه ذلك الحكم الذي تكون فيه فكرة المحمول متضمّنة بالفعل في فكرة الموضوع، وأنها بناءً على ذلك لا

---

(١) Margaret Macdonald: Philosophy and analysis, p.6.

تضيف شيئاً جديداً إليها[1] إلاّ أن عملية التحليل كمنهج للتفكير كانت مستعملة منذ القِدَم... فالمنهج الديالكتيكي عند سقراط وأفلاطون لم يكن سوى تحليل لأفكار معينة بقصد الوقوف على المفهوم الأساسي الذي تشير إليه مثل فكـرة العدالـة وفكرة التقوى... وغيرهما، كما اتخذ التحليل كمنهج في الرياضيات اليونانية كما ذكرت من قبل، إلاّ أن وظيفته في الفلسفة الحديثة تغيّرت تبعاً للغرض الذي استخدم من أجله، فبعد أن كان التحليل لتوضيح الأفكار كما كان الحال بالنسبة لسقراط عن طريق السير الراجع من الأمثلة الجزئية إلى ما وراءها من مبادىء عامّة أو عن طريق الحفر في السلوك الجزئي بغرض استخراج المبدأ الكامن فيه[2] كما يحفر المثال قطعة من الرخام ليستخرج منها تمثالاً معيناً يريد إخراجه... أصبح التحليل في الفلسفة الحديثة ـ على يد ديكارت وليبنتز تحليلاً للوجود، وعلى يد لوك وهيوم تحليلاً للمعرفة ـ ليردّوها إلى وحداتها الأوّلية بغضّ النظر عن وحدات التحليل بالنسبة لهم ـ لأن الشيء الذي يجمعهم جميعاً هو تحليل المركب إلى عناصره الأوّلية البسيطة وأصبح ينظر إلى التحليل في الفلسفة كجزء من عمل الفيلسوف من حيث أنه العملية التي تقرّر بوضوح وصراحة ما هو متضمّن من قبل في أفكارنا مهما كان مختفياً أو محتجباً.

---

(١) Ayer, A.F.: Language, truth and logic. (London, Victor Gollancz, 1936), p.p. 100 - 101.

(٢) دكتور زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ١٤.

ومنذ بداية القرن الحاضر ذهب كثير من الفلاسفة إلى أن التحليل هـو عمل الفلسفة أو هو الفلسفة بأكملها، من حيث أن الفلسفة لا تتكوّن على نفس النحو الذي تتكوّن عليه العلوم الأخرى إذ هي لا تقوم على أساس محاولة توسيع معرفتنا، بل على أساس نوع آخر من النشاط يوضح ما نعرفه فعلاً من قبل وذلك بحلّ المشكلات التي لا تنتج عن جهلنا بالواقع نفسه بقدر ما تنتج من الخلط العقلي وسوء الفهم[1].

ولم يكن ذلك الخلط ناشئاً إلّا عن سوء استخدامنا للإطارات التي تصبّ فيها أفكارنا ومعارفنا وهي اللغة.

ولذا فقد أصبح تحليل اللغة هو العمل الأساسي للفلسفة ـ لا من حيث هي مجرد ألفاظ ـ وإلّا كان ذلك الميدان خاصّاً بعلماء اللغة وفقهائها، بل من حيث ما تشير إليه من أفكار ومعرفة، وخاصّة تلك المتعلقة بالعلوم بصفة خاصّة دون أن تتدخّل في وظيفة العلماء إنما هي فقط تحلّل قضاياهم وقضايا اللغة بصفة عامّة بقصد توضيح غوامضها دون أن تتعرّض للضرب في مجاهل الغيب[2]، وهذا ما دعا فتجنشتين إلى القول بأن الفلسفة التقليدية بمشكلاتها وحلولها التقليدية إنما تنشأ عن الجهل بمبادىء الرمزية وسوء استخـدام اللغة[3].

---

(١) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٦.

(٣) Wittgenstein, L.: Tractatus - preface, p.27.

وخير مَن يمثّل هذا الاتجاه الجديد هم فلاسفة الوضعية المنطقية وراسل ومور وڤتجنشتين وكارنب وغيرهم ممّن حاولوا أن يقوموا بمراجعة للمدركات العقلية من حيث هي «إعادة تخطيط لخريطة الفكر»، وهذا ما سأتناوله بالتفصيل فيما بعد.

ويمكننا أن نتبيّن ثلاثة اتجاهات أساسية بالنسبة لمعنى التحليل:

١ - تحليل المفهوم أو الفكرة عن طريق تطبيقاتها الجزئية لمعرفة المبدأ الكامن وراءها، كما هو في المنهج الديالكتيكي عند سقراط وفي محاولات أفلاطون وفي أخلاق أرسطو.

٢ - تحليل المعرفة الإنسانية وردّها إلى مجموعة من البسائط والعناصر الأوّلية، وكذلك تحليل الوجود - كما هو الحال عند كلٍّ من ديكارت ولوك وهيوم وليبنتز.

٣ - تحليل الإطارات التي تصبّ فيها المعرفة الإنسانية - أي اللغة - كما هو الحال عند فلاسفة كمبردج مثل مور وراسل وعند ڤتجنشتين وجماعة ڤيينّا وكارنب.

- التحليل والتوضيح:

يذهب آير Ayer, A في كتابه «اللغة والصدق والمنطق» إلى أن معنى التحليل هو التوضيح مستشهداً على ذلك بفلسفة كانط فيقول: «إن الحكم التحليلي عنده هو الحكم الذي يكون المحمول فيه (ب) متعلقاً بالموضوع (أ) مثلاً كما لو كان شيئاً خبيئاً متضمناً

مفهومنا عن الموضوع (أ) بينما الحكم التأليفي (التركيبي) بالنسبة له هو الحكم الذي يكون فيه المحمول (ب) خارجاً عن الموضوع (أ) على الرغم من ارتباطه به ارتباطاً إضافياً (علاقياً)، وهذا ما عبّر عنه كانط في كتابه (نقد العقل الخالص، الفصلين الرابع والخامس) بقوله: إن الأحكام التحليلية لا تضيف شيئاً إلى مفهومنا عن الموضوع بذِكْر المحمول، إنما هي تحلّله فقط وتردّه إلى تلك الأفكار التي يتكوّن منها والتي طالما اعتقدنا بشكل غير واضح أنها موجودة فيه. بينما يضيف المحمول إلى مفهومنا عن الموضوع - في حالة الأحكام التأليفية - أفكاراً جديدة لم تكن متضمنة فيه بأي حال ولا يمكن أن يكشف عنه أيّ تحليل»[1].

وهذا يعني ببساطة أن التحليل توضيح لِما كنّا نعرفه من قبل بطريقة غامضة أو غير واضحة، وهكذا يمكننا أن نتبيّن أن العلاقة بين التحليل والتوضيح، ويبدو ذلك من المعنى المألوف أيضاً لكلمة تحليل من حيث هو فكّ وتفتيت للموضوع الذي نتناوله بالبحث، وكذا من المعنى الذي يبدو في الاتجاهات الرئيسية الثلاثة سالفة الذِّكْر التي تمثّل معنى التحليل وأهم استعمالاته، ولقد قصرت الفلسفة التحليلية الحديثة مهمتها على مجرد التوضيح فقط فهي توضّح ما توضّحه وتجلّي ما تجلّيه ببيان الهيكل المنطقي الذي يحمل مادة القضايا المنطقية لإظهار ما بين الأجزاء من علاقات - حتى يبرز الكامن ويتعرّى الخبيء - فما أكثر ما تكون فكرة متضمّنة لفكرة أخرى، وقضية مستلزمة لقضية ثانية... ولا يبدو ذلك إلاّ

---

(١) Ayer, A.J.: Language truth and logic, p.100.

بالتحليل المنطقي[1] الذي يحدّد ألفاظنا الفلسفية تحديداً لا يدع أمامنا كلمة بغير مُسمّى مما يمكن تعقّبه الحواسّ[2] بحيث يكون الشرط الأساسي لصحة اللغة هو إمكان تحقيقها أي إمكان الرجوع بها إلى ما جاءت تصوّره من وقائع العالم الخارجي[3].

فنحن كثيراً ما نستعمل جُمَلاً وعبارات قد لا تكون واضحة المعنى، وهذه لا يمكن توضيح معناها إلاّ إذا حلّلناها إلى مكوّناتها الأصلية (إلى مجموعة من القضايا الذرّيّة). كما أن تحليل المادة إلى ذرّات كان له أكبر الفضل في تقدّم العلوم، وكذا تحليل الذرّة نفسها ـ فبعد أن كانت الذرّة هي أصغر جزء يمكن أن تنقسم إليه المادة ـ أمكن بتحليلها أن نصل إلى معرفة مكوّناتها الأمر الذي زاد من توضيح فكرتنا عنها ومكّن الإنسان بالتالي من إحراز تقدّم كبير في مختلف العلوم.

كما أن تحليل العبارات والألفاظ من حيث بنائها المنطقي العامّ ـ لا من حيث طرائق استخدامها في لغة بعينها إن هو إلاّ تحليل للفكر من حيث صورته وتوضيح له من حيث مادته.

والتحليل من حيث هو توضيح له أكبر الأهمية في إظهار أن كثيراً من المشكلات التي تتحدّث عنها الفلسفة قد ترجع إلى سوء استخدام عبارات أو ألفاظ معينة يسمّيها فلاسفة الوضعية المنطقية

---

(١) دكتور زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ٦٠.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٠.
(٣) نفس المرجع السابق، ص ٦٨.

بالعبارات الزائفة التي قد تكون على إحدى صورتين:

أولًا: أن يذكر المتكلّم في عبارته كلمة بغير معنى، أي كلمة لا تُشير إلى شيء من خبرات الإنسان الحسّيّة مثل كلمة (جوهر) كما يستعملها الميتافيزيقيون حين يقولون مثلًا: إن لكل شيء جوهراً وراء معطياته الحسّيّة (مثل فكرة الجوهر عند لوك وليبنتز وأرسطو).

ثانياً: حين يستخدم المتكلّم ألفاظاً كلها من ذوات المعنى الخبري المفهوم ولكنه يرتّبها على نحوٍ لا يرضاه منطق اللغة في استعمالها المألوف... مثل عبارة «العقل عنصر» أو «جبل الذهب»[1].

إلّا أن هذه النظرة التي تعتبر الفلسفة تحليلاً منطقياً وبالتالي توضيحياً لأفكارنا وعباراتنا اللغوية قد لاقت بعض النقد الذي يتلخّص في عدّة اعتراضات أهمها: أن القول بأن عمل الفيلسوف هو أن يحلّل قضايا معينة إنما هو طريقة أخرى للقول بأن عمله هو تعريف وتحديد عبارات معينة مثل «القضية» و«الاحتمال»... إلخ[2].

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن الآن هو: هل التحليل هو التعريف بهذا المعنى طالما كان التعريف عبارة عن توضيح للعبارات أو الألفاظ التي نستخدمها؟.

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٧٠.

(٢) Pap, P.Arthur: Elements of analytic philosophy. (New York. 1949. Macmillan's edition), p.445.

يناقش باب P. Arthur Pap هذا السؤال بقوله: (إن الإنسان سواء تكلم عن تحليل فكرة أو مفهوم ولتكن فكرة العليـة أو عن تعـريف كامل للتعبير «س علّة ص»، فلن يكون هناك اختلاف كبير في الحالتين لأن معنى فكرة العليـة هو نفس المعنى الذي نفهمه من التعبير القائل بأن «س علة ص». . .)[1] فهل معنى ذلك أن التحليل هو التعريف؟.

«لكي أُجيب عن هذا السؤال يحسن أن أقف أولاً عند كلمة التعريف لكي أُوضح المقصود منها إلى وجه التحديد، فأنا إذا عرّفت كلمة «مستطيل» بأنه «أيّ شكل رباعي منتظم فيه جميع الزوايا قائمة» إنما أقوم بتعريف فكرة المستطيل أو مفهومنا عنه ولا أُعرّف كلمة مستطيل نفسـها[2].

وقديماً سمّي التعريف الذي لا يتعلق بالألفاظ بقدر تعلّقـه بـالمفهومـات أو الطبـائع أو المـاهيّات بـالتعريف الشيئي Real definition[3] على عكس التعريف الاسمي Nominal definition الذي يتعلّق بالألفاظ فقط دون أن يتعدّاها[4].

---

(١) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.
(٢) نفس المرجع السـابق، ص ٤٤٦.
(٣) والترجمة الحرفية لهذا الاصطلاح هي «التعريف الحقيقي» أو الواقعي. إلاّ أنني أفضّل استخدام تعبير «التعبير الشيئي» لتعلّقه بالأشياء التي نتكلم عنها لا بالألفاظ المعبّرة عن الأشياء وذلك ما ذهب إليه الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه «المنطق الموضعي»، ص ٥٠، ط ١٩٥١.
(٤) Pap. P. Arthur: Elements of analytic philosophy, p.447.

فإذا ما جاء التعريف بإضافة معلومات جديدة[1] لم تكن نعرفها في اللفظ المُعَرّف ـ لم يكن التعريف في هذه الحالة تحليلاً ـ إذ إن التحليل لا يضيف شيئاً إلى معرفتنا بقدر ما يوضّحها فقط، أما إذا لم يأتِ التعريف بأيّ جديد وكان بمثابة توضيح لِما هو غامض أو إظهار لِما يتضمنه اللفظ أو العبارة المُعَرّفة من عناصر خافية. . . فإنه يكون هو والتحليل شيئاً واحداً. فإذا عرّفت «الأرملة» بأنها امرأة كانت متزوّجة ومات زوجها وإذا عرّفت (أ^{٢} ـ ب^{٢}) بأنها تساوي (أ ـ ب) (أ + ب)[2] فإنني أكون قد قمت بتحليل معنى الكلمة الأولى وحصرت الصفات الأساسية التي تجعل من المرأة أرملة والتي بدونها لا تكون كذلك ـ إلاّ أنني لم أضِف شيئاً جديداً إلى معنى الكلمة، فالأرملة يجب أن تكون أولاً امرأة وثانياً متزوّجه ثم مات زوجها. . . فإذا لم تكن امرأة وإذا لم تكن قد تزوّجت ومات زوجها ـ لما كانت كذلك.

كلّ ما فعلته في هذه الحالة هو أنني أبرزت عناصر المعنى المتضمّنة في هذه الكلمة وأوضحت ما كان خافياً فيها. وكذلك الحال بالنسبة للمثل الثاني، فأنا حين قلت: إن أ^{٢} − ب^{٢} = (أ − ب) (أ + ب) لم أضِف شيئاً إلى معنى (أ^{٢} − ب^{٢}) إنما أوضحت العناصر الرئيسية التي تتكوّن منها فقط ولم أزِد عليها شيئاً. . . وهذا ما ينطبق أيضاً على تعريف (أرسطو بالجنس

(١) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.
(٢) دكتور زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي (الجزء الأول) (القاهرة ١٩٥١، ط ١)، ص ٦٨.

والفصل). فأنا حين أقول: «الإنسان حيوان ناطق» لا أُخبر عن الإنسان بخبر جديد بقدر ما أُقرّر الصفات الموجودة في الموضوع في المحمول ـ حيث إن الإنسان لا بدّ أن يتّصف بصفة الحيوانية ـ التي يشترك فيها مع بقية الحيوان الأخرى، وإلاّ لما أصبح إنساناً؟! وكذلك بالنسبة للتفكير، وسأتناول هذه النقطة بشيء من التفصيل حين أتكلم عن جون لوك حيث إنه أول مَن تنبّه إلى هذا فذهب إلى أن من قضايا تحصيل الحاصل Trifling[1] الاّ يُلقي أيّ ضوء على عقولنا وأفهامنا ـ مثل القضايا التي يكون محمولها تعريفاً لموضوعها[2]، مثل «الرصاص معدن» إذ إنني بإخبارك بالجنس «معدن» عن النوع «رصاص» لا أكون قد فعلت شيئاً أكثر من تكرار هذه الصفات الأساسية فيه والتي لا بدّ من اتّصاف النوع بها وإلاّ استحال وجــوده، إلاّ أنني لا أودّ أن أنتهي من ذلك إلى أن التحليل والتعريف شيء واحد. . . هما كذلك بالنسبة للحالات السابقة، إلاّ أن المقصود بالتحليل في الفلسفة المعاصرة ليس تعريفاً للألفاظ. . فالتعريف يكون للحدود كلٌ على حِدَه، أما التحليل فيكون لعبارة كاملة، وفضل التحليل على التعريف هو أنه حينما يتعذّر تعريف حدٍّ ما تعريفاً مباشراً نلجأ إلى تحليل العبارة التي يَرِد فيها ذلك الحدّ المُراد تعريفه، فإذا ما استبدلت بالعبارة كلها عبارة أخرى تساويها معنىً ـ مع استغنائها عن الحدّ المراد تعريفه كنت بمثابة مَن قدّم تعريفاً لذلك الحدّ بطريق غير مباشر.

---

(١) Lock, F. An essay concerning human understanding (ward, edited New York, 1920) B.IV, ch, VIII, sec I, p.519.

(٢) Ibid: B. IV, ch, vill, sec, 2, p. 520.

والواقع أن الفكرة العامّة عن التحليل كانت تعدّه نوعاً من الترجمة أو نوعاً من التعبير عن المعنى نفسه بألفاظ أخرى paraphrase لكنها ترجمة تستخدم نفس اللغة وليست ترجمة من لغة إلى أخرى ترجمة من صورة أقلّ وضوحاً إلى صورة أكثر وضوحاً من صورة مضلّلة إلى صورة غير مضلّلة[1].

أي أنه ليس المراد بالتحليل أن نترجم عبارة إلى عبارة أخرى مساوية لها في معناها، سواء كانت الترجمة إلى نفس لغة العبارة الأولى أو إلى لغة أخرى فقط[2]، بل لا بدّ أن تجيء العبارة الثانية التي هي تحليل للأولى أكثر إبرازاً للعناصر التي تنطوي عليها العبارة الأولى، بهذا لا يكون التحليل مجرّد ترجمة عبارة إلى أخرى تساويها، بل يشترط أن تجيء العبارة الثانية مساوية للأولى في معناها ومضافاً إلى ذلك زيادة في الوضوح وفي عرض عناصر المعنى[3] لأنه لو كانت العبارة (ك) ترجمة للعبارة (ق) - مثل التعريف القاموسي الذي أعرف بواسطته أن الأسد هو الليث لما كانت (ك) تحليلاً لـ (ق). أما إن كانت (ك) تحليلاً للعبارة (ق) فلا

---

(١) Strawson, P.F.: Construction and analysis.
وهو مقال منشور في كتاب:
Ayer, A.J.: The revolution in philosophy. (London, Macmillan's edited New York 3rd. impression, 1957), p.99.

(٢) Pap, PA: Elements of analytic philosophy, p.453.

(٣) Moore. G.E.: Analysis (in the philosophy of G.E. Moore, edited by schilpp. P.A.) north western university 1942 first edition The library of living philosophers, U.S.A), p.666.

تكون (ق) تحليلاً للعبارة (ك)، هذا وسأزيد هذه النقطة إيضاحاً أثناء عرضي لفلسفة ڤتجنشتين.

ب ـ فلسفة التحليل عند ڤتجنشتين:

التحليل عند ڤتجنشتين هو السِمَة البارزة في فلسفته حتى إننا نستطيع القول بأن الفلسفة عند ڤتجنشتين هي تحليل، بل يذهب البعض إلى «أننا يمكن أن نتكلم لأول مرة بطريقة صحيحة عن وجود فلسفة للتحليل حينما نتكلم عن فلسفة ڤتجنشتين»[1].

١ ـ يستخدم ڤتجنشتين التحليل كمنهج في الفلسفة لا كغاية فلسفية، فهو لا يستهدف التحليل لمجرد تقسيم العالم إلى مجموعة من الوقائع، أو ردّ اللغة إلى عدّة قضايا، أو ردّ المعنى إلى طريقة استخدامنا للألفاظ، إنما هو يستخدمه لكي يوصله إلى غاية أبعد من ذلك وهي توضيح المشكلات الفلسفية التي إذا ما وُضِعَ معظمها تحت مِجهَر التحليل زال عنها كل غموض واتّضح أنها مشكلات زائفة، أو أنها ليست بمشكلات أصلاً.

وقد عبّر ڤتجنشتين عن هذا المعنى تعبيراً دقيقاً بقوله: «إن معظم القضايا والأسئلة التي كُتِبَت عن أمور فلسفية ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى، فلسنا نستطيع إذن أن نُجيب عن أسئلة من هذا القبيل، وكلّ ما يسعنا هو أن نقرّر عنها أنها خالية من المعنى، فمعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة إنما

---

(١) Maxwell, J.: Charles worth: Philosophy and linguistc analysis, p.75.

تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا. (فهي أسئلة من نوع السؤال الذي يبحث فيما إذا كان الخير هو نفسه الجميل على وجه التقريب). وإذن فلا عجب إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق»[1].

وكان هذا المنهج التحليلي هو الغاية التي يهدف إليها ڤتجنشتين في الفلسفة دائماً، وفي هذا الصدد كان يقول: «إن نظرته إلى أعماله الفلسفية لا تعني بما إذا كانت النتائج التي توصّل إليها صحيحة أو غير صحيحة فإن كل ما يهمّ هو أن منهجاً جديداً قد وُجِدَ»[2].

كان لهذا المنهج التحليلي في الفلسفة عند ڤتجنشتين أثر كبير في الفلسفة المُعاصرة بصفة عامّة، وقد عبّر عن ذلك شابل Chappell, V بقوله: إن «كلاًّ من ڤتجنشتين ورايل Ryle يستحقان منّا أكبر تقدير لما أحدثاه من ثورة في الفلسفة على حدّ تعبير مؤيّديهما المتحمسين... فما لا جدال فيه أن هناك تغيّرات جوهرية حدثت في الفلسفة الأنجلو أمريكية خلال العشرين سنة الأخيرة، وأن طريقة التفكير الفلسفي الجديدة أصبح لها السيادة في الحياة الفلسفية في إنجلترا وأستراليا والولايات المتحدة، وبعض البلاد الإسكندنافية كذلك...

وعلى الرغم من الأحكام التي تُطلَق على هذه الفلسفة

---

(١) (عن ترجمة أوجدن) Wittgonstein, L.: Tractatus logico - philosophicus, p.4.003.

(٢) Moore, G.E.: Wittgenstein's lectures in 1930 - 33 (mind. 1955). p.627.

الجديدة التحليلية وعن نجاحها أو عدم نجاحها فمما لا شك فيه أن هناك تقدّماً كبيراً في حلّ المشكلات الفلسفية التقليدية قد تحقّق وأن هناك مكاسب جديدة قد تحقّقت عن طريق الفهم الفلسفي الجديد»(١).

وهذا ما عبّر عنه ماكس بلاك M. Black أيضاً بقوله: إن ڤتجنشتين قد قدّم لنا طريقة جديدة ذات أثر بالغ للنظر إلى المشكـلات الفلسفية القـديمة(٢)، بـل إن اهتمام ڤتجنشتين بـالتحليل جعله يـذهب في «رسالتـه المنـطقيـة الفلسفيـة» إلى أن «الفلسفة كلها عبارة عن تحليل للغة»(٣).

٢ ـ وقد ترتّب على هذا أن أصبح مفهوم الفلسفة لديه هو أنها مجرّد توضيح للأفكار عن طريق تحليل العبارات التي تُصاغ فيها هذه الأفكار، وهو في هذا الصدد يقول: «إن موضوع الفلسفة هو التـوضيح المنـطقي للأفكـار. فالفلسفـة ليست نـظريـة من النظريات، بل هي فاعلية ولذا يتكوّن العمل الفلسفي أساساً من توضيحات ولا تكون نتيجة الفلسفة عدداً من القضايا الفلسفية إنما هي توضيح للقضايا، فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقّة وإلاّ ظلّت تلك الأفكار معتمة ومبهمة ـ

---

(١) Chappell, V.C. (editor): The philosophy of mind (a spectrum book, prentic - hallinc U.S.A. 1962) preface, p.VII.

(٢) Black, M. (editor): Philosophical analysis (cornell university press. (Thaca, New York, 1950) preface, p.13.

(٣) Wittgenstein, L.: Tractatus... 4.0031.

إذا جاز لنا هذا الوصف»[1].

٣ ـ ومعنى هذا أن التحليل لا يضيف إلى معرفتنا معرفة جديدة ولا تنتج عنه مبادىء جديدة بل هو مجرد طريقة توضيح ما نقوله لكي نتبيّن ـ بناءً عليها ـ ما له معنىً من كلامنا وما لا معنى له وأن نتكلم بالتالي كلاماً له معنىً، ولذا فالفلسفة «تبيّن بياناً واضحاً ما يمكن التحدّث عنه وكلّ ما يمكن التفكير فيه على الإطلاق يمكن الحديث عنه بوضوح، وكلّ ما يمكن أن يقال يمكن قوله بوضوح»[2].

والواقع أن هذا كان هو الهدف من التحليل عند ڤتجنشتين سواء في فلسفته الأولى كما هي متمثّلة في «الرسالة المنطقية الفلسفية» ـ وذلك على النحو الذي ذكرته سالفاً ـ أو في فلسفته المتأخرة كما هي متمثّلة في «الأبحاث الفلسفية» فهو يذهب في الكتاب الأخير إلى أن «المشكلات يتمّ حلّها، لا بإعطائها تفسيراً جديداً، بل بواسطة ترتيب وتنظيم ما نعرفه بالفعل من قبل، فالفلسفة عبارة عن معركة ضدّ البلبلة التي تحدث في عقولنا نتيجة لاستخدام اللغة»[3] الأمر الذي جعله يقول: «إن نتائج الفلسفة هي الكشف

---

(١) Ibid: 4.112.

(٢) Ibid: 4.115.

(٣) Wittgenstein, L.: Philosophical investigations. (Translated by: Anscombe, G.E - Basil Blackwell, Oxford. 2nd edition, 1963), sec. 109, p.47.

عن جزء أو آخر من الكلام الواضح خلوّه من المعنى»[١]. ولذا كان الهدف من الفلسفة عنده هو تحليل المشكلات الفلسفية بواسطة تحليل العبارات التي نصوغها فيها حتى نتبيّن ما إذا كانت هذه المشكلات مشكلات حقيقية أم لا. وبمعنى آخر فالهدف من الفلسفة هو أن نوضح للآخرين كيفية الخروج من المشكلات الفلسفية التي تستغلق على أفهامهم أو على حدّ تعبير فتجنشتين «هو أن نوضح للذبابة طريق الخروج من زجاجة الذباب»[٢]. أي إن الفلسفة أصبح يُنظَر إليها على أنها أسلوب فنّي Technique لعلاج المشكلات الفلسفية، وبذلك أصبحت مهمتها مهمة علاجية Therapeutic[٣] وإن كانت طريقته في التحليل في كلٍ من الكتابين مختلفة، فطريقة التحليل التي استخدمها في «الرسالة المنطقية الفلسفية» كانت تعتمد على ردّ ما هو مركّب إلى عناصره الأولى أو وحداته الأوّلية البسيطة التي لا تنحلّ إلى ما هو أبسط منها، فالعالم عنده بناءً على ذلك ينحلّ إلى واقع[٤]، والوقائع تنحلّ إلى أشياء أو بسائط[٥]، واللغة تنحلّ إلى مجموعة من القضايا الذرّيّة أو الأوّلية، والقضية الأوّلية تنحلّ إلى أسماء[٧] وهكذا...

---

(١) Ibid: Sec. 119, p.48.

(٢) Ludwig wittgenstein: Philosophical investigations, sec. 308, p.103.

(٣) Maxwell, J.Charley worth: Philosophy and Linguistic analysis, p.71.

(٤) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (I,I).

(٥) Ibid: 2.01.

(٦) Ibid: 4.52.

(٧) Ibid: 4.22.

أما التحليل في فلسفته المتأخرة فيسلك اتجاهاً آخر، فهو لا ينصبّ على ردّ ما هو مركّب إلى عناصره البسيطة أو وحداته الأوّلية، بل ينصبّ على اللغة لمعرفة الطريقة التي تستخدم بها الألفاظ بالفعل.

والتحليل يُظهِر لنا في هذه الحالة أن كثيراً من مشكلات الفلسفة تنشأ مثلاً من استخدام كلمة ما في سياق مُخالف للسياق الذي كان يجب أن تُوضع فيه أو تُستخدَم فيه «ويزول ذلك اللّبس وسوء الفهم المتعلّق باستخدام الألفاظ إذا ما استبدلنا صورة تعبير بصورة أخرى، ونستطيع أن نسمّي ذلك (بتحليل) صورة التعبير»[١].

هذا ولقد طبّق فتجنشتين فكرة التحليل على كثيرٍ من مجالات البحث الفلسفى وأهمها:

١ ـ الواقع الخارجي أو العالم.

٢ ـ مجالات اللغة والفكر (سواء كان فكراً فلسفياً أو علمياً أو غير ذلك) وسأتناول كلاًّ من هذه الموضوعات على حِدَة بشيء من التفصيل وإن لم تكن هذه الموضوعات منفصلة في فلسفته وتحليلاته، فتحليل اللغة مرتبط بتحليل العالم[٢]، إذ إن القضية الأوّلية ـ وهي الوحدة الأولى التي ينحلّ إليها العالم.

كما أن تحليل الفكر مرتبط بتحليل اللغة من حيث إن اللغة

---

(١) Wittgenstein, L.: Philosophical investigations sec. 90. p.43.

(٢) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p.18.

هي الصياغة اللفظية، أو هي الجهاز الرمزي الذي نعبّر به عن الأفكار والمعاني المختلفة[1]، وسأتناول كلاً من هـذه المجالات على النحو التالي . . .

٥ ـ تحليل العالم:

يبدأ ڤتجنشتين «رسالته المنطقيـة الفلسفية» بـالحديث عن العالم في حين أن الغرض الأساسي من فلسفته في هذه الرسالة هو تحليل اللغة وبيان كيف يكون سوء فهمنا لمنطقها هو السبب في كثير من مشكلات الفلسفة. وكان الأولى به أن يبدأ بحثه باللغة وتحليلها إلا أنه فضّل أن يبدأ بتحليل العالم وأُرجّح أن يكون مرجع تفضيله هذا إلى أن تحليل اللغة بالطريقة التي ذهب إليها في «رسالته» إنما يعتمد اعتماداً أساسياً على تحليـل العالم، فـاللغة يحلّلهـا إلى مجموعة من القضايا الأوّلية[2] التي يتوقف صدقها أو كذبها على مدى مطابقتها للواقع الخارجي، والقضية الأوّلية عند ڤتجنشتين ليست إلاّ «وصفاً لواقعة من الوقائع»[3]. وعلى ذلك فمن الضروري وجود الوقائع أولاً التي يتوقّف بناءً عليها صدق قضايانا أو كذبها لأنه «إذا كانت القضية الأوّلية صادقة كانت الواقعة الذرّيّة موجودة، وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرّيّة وجود»[4]. ولمّا كان العالم هو

---

(١) Wittgenstein, L: Tractatus... (4.01).

(٢) Wittgenstein, L.: Tractatus. (4.52).

(٣) Ibid: 4.022.

(٤) Ibid: 4.25.

مجموع الوقائع الذرّيّة الموجودة[1] كان من الضروري أن يكون حديث ﭬتجنشتين عن تحليل العالم سابقاً على حديثه عن تحليل اللغة. وهذا ما جعلني بدوري أحذو متّخذاً من تحليله للعالم بداية لحديثي عن فلسفة التحليل عنده.

إلّا أن بدء ﭬتجنشتين بتحليل العالم أدّى بالبعض إلى اعتبار هذا التحليل بداية أنطولوجية في فلسفته مثل ماكس بلاك الذي ذهب إلى أن «مناقشة الوجود بمعناه العامّ ontology التي يبدأ بها الكتاب ربما كان من الممكن أن تكون هي آخر جزء فيه»[2] وإن كنت لا أتفق مع بلاك في أن تحليل ﭬتجنشتين للعالم كان من الممكن أن يكون هو الجزء الأخير في «رسالته»، فإنني أتفق معه في أن بحث ﭬتجنشتين في العالم من خلال «رسالته المنطقية الفلسفية» كان بحثاً يغلب عليه الطابع الأنطولوجي الذي يُضفي على معنى العالم صفة الوجود الكلّي فضلاً عن وجود الوقائع التي يتكوّن منها. ويبدو هذا المعنى جليّاً في بعض عبارات «رسالته» مثل القول بأن «العالم والحياة شيء واحد»[3]، وأن «الشعور بالعالم ككل محدد هو الشعور الصوفي»[4]، وأن للعالم جوهراً مكوّن من الأشياء[5] وغير ذلك. . .

هذا إذا كان العالم الذي يتحدّث عنه ﭬتجنشتين هو العالم

---

(١) Ibid: 2.04.

(٢) Black M.: A companion to wittgenstein's tractatus (cambridge university press 1964), p.27.

(٣) (عن ترجمة أوجدن) (Wittgenstein, L.: Tractatus... (5.621).

(٤) Ibid: 2.021.

(٥) Ibid: 6.045.

الواقعي، أما إذا كان ما يرمي إليه هو عالم آخر غير العالم الواقعي - عالم ممكن مثلاً أو منطقي - فسيكون معنى العالم في هذه الحالة معنىً وجودياً (أنطولوجياً) أعمّ وأشمل من معنى العالم الفعلي، لأن العالم بهذا المعنى سيكون كلاً متضمّناً للعالم الحقيقي (الذي ينحلّ إلى وقائع ذرّيّة موجودة)[١] وللعوالم الممكنة أيضاً (وهي التي تتكوّن من الوقائع التي يمكن أن توجد وإن لم يكن لها وجود بالفعل) - وسأعود إلى مناقشة هذه النقاط فيما بعد - وفي كِلتا الحالتين نجد أن النتيجة التي ينتهي إليها ڤتجنشتين من تحليله للعالم هي نتيجة ميتافيزيقية تتعارض مع اتجاهه التحليلي السائد في فلسفته بصفة عامّة وسأعود للحديث عن تناقض ڤتجنشتين فيما بعد في أكثر من موضع في هذا الحديث.

والواقع أن كلمة العالم world (welt) عند ڤتجنشتين غير واضحة ولا محدّدة تحديداً يجعلنا على يقين من المعنى الذي يعطيه لهذه الكلمة:

أ - فهو أحياناً يستخدم هذه الكلمة لكي يُشير بها إلى العالم الموجود بالفعل وخاصّة في العبارة التي يقول فيها: «إن العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء»[٢]، لأنه يقصد بالوقائع هنا تلك الوقائع الموجودة بالفعل، ويعبّر عن هذا المعنى أيضاً بقوله: «إن العالم حدوده الوقائع وإن هذه الوقائع هي جميع ما هنالك

---

(١) Ibid: 2,04.

(٢) Ibid: I,I.

منها»[١]، وقوله: «إن العالم هو مجموع الوقائع الذرّيّة الموجودة»[٢] أي التي لها وجود الأمر الذي يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن ما يقصده ڤتجنشتين بالعالم هو العالم الفعلي أو الواقعي.

ب ـ وهو أحياناً يستخدم هذه الكلمة كي يشير بها إلى عالم ليس هو عالمنا الواقعي ويتمثّل في استخدامه هذه الكلمة في بعض عبارات «رسالته» مثل: «الوقائع في المكان المنطقي هي العالم»[٣]، بمعنى أن العالم يتكوّن من الوقائع بالإضافة إلى الروابط المنطقية التي تربطها بعضها ببعض لأن فكرة المكان المنطقي عند ڤتجنشتين تشير إلى معنى الروابط المنطقية بين الوقائع[٤]، وبهذا المعنى لا يكون العالم الذي يقصده ڤتجنشتين هو العالم الخارجي ـ لأن العالم الخارجي مُكَوّن من الوقائع الذرّيّة الموجودة[٥].

ومن العبارات التالية أيضاً: «ان جملة الوجود الخارجي هي العالم»[٦]، و«ان الوجود الخارجي هو وجود الوقائع الذرّيّة»[٧]، الأمر الذي يؤدّي إلى استنتاج أن العالم على هذا

---

(١) Ibid: I,II.

(٢) Ibid: 2.04.

(٣) Ibid: 1.13.

(٤) Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.37.

(٥) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.04) (ترجمة أوجدن)

(٦) Ibid: 2.063.

(٧) Ibid: 2.06.

النحو هو وجود وعدم وجود الوقائع الذرّيّة، وحيث إن الوقائع الذرّيّة غير موجودة هي وقائع سالبة أو هي الوقائع التي ليس لها وجود فعلي فإن العالم في هذه الحالة لا يكون هو العالم الفعلي فقط بل هو العالم الفعلي والعالم الممكن ـ المكوّن من الوقائع الممكنة ـ أيضاً.

جـ ـ وهو أحياناً يفرّق بين معنى العالم ومعنى الوجود الخارجي[1] فيذهب إلى أن الوجود الخارجي يتكوّن من «وجود وعدم وجود الوقائع الذرّيّة»[2]، بينما يذهب إلى أن «العالم هو مجموع الوقائع الذرّيّة الموجودة»[3] وعلى ذلك يكون مجال الوجود الخارجي أشمل وأوسع من مجال العالم الذي يقتصر على جزء من مجال الوجود الخارجي وهو الجزء الخاصّ بالوقائع الذرّيّة الموجودة.

د ـ وهو أحياناً أخرى يفرّق بين معنى العالم ومعنى الوجود الخارجي فيقول: «إن جملة الوجود الخارجي هو العالم»[4]، وبذلك يجعل مجال الوجود الخارجي هو مجال العالم ولا يفسّر لنا كيف يكون الاثنان شيئاً واحداً، هل اتّسع مجال العالم أم ضاق مجال الوجود الخارجي فأصبح مجالهما واحد.

---

(١) لقد ترجمت كلمة reality (wirklichkeit) بالوجود الخارجي للتفرقة بين معناها ومعنى كلمة العالم.

(٢) (ترجمة اوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.06)

(٣) Ibid: 2.04.

(٤) Ibid: 2.063.

الواقع إن الغموض الذي يكتنف معنى كلمة «العالم» عند ڤتجنشتين يزول إذا نحن جعلنا أساس فهمنا لكلٍّ من «الوجــود الخارجي» في «العالم» - البسائط أو الأشياء التي يمكن تسميتها بأسماء والتي منها تتكوّن وقائع العالم. ويميل إلى مثل هذا الرأي ماكس بلاك Black الذي يذهب إلى أن الكلمتين مترادفتان في المعنى عند ڤتجنشتين خاصة إذا ما وضعنا في اعتبارنا معنى العبارة رقم (٢,٠٥)[١] في «الرسالة» التي يقول فيها: «إن مجموع الوقائع الذرّيّة الموجودة يحدّد ما ليس بذي وجود من الوقائع الذرّيّة»[٢].

ومعنى ذلك ـ ولو أن «العالم هو مجموع الوقـائع الـذرّيّة الموجودة»[٣] أن هذه الوقائع الذرّيّة الموجودة تحدّد لنا فعلاً أن وقائع ذرّيّة ليس لها وجود لأنني إذا افترضت أن العالم يتكوّن من (س) من الوقائع الذرّيّة موجود منها بالفعل (ق) من الوقائع الذرّيّة استطعت أن أعرّف عدد الوقائع الذرّيّة التي لم توجد بعد وجوداً فعلياً وهي (س ـ ق).

وقد حاول أريك ستنيوس Erik Stenius أن يفسّر ذلك بأن نضع في اعتبارنا أن العالم نفسه يعتبر واقعة من حيث أنه مركّب من عدّة وقائـع أبسط هي الوقـائع الـذرّيّة[٤] ـ وهـذا ما يقصـده ڤتجنشتين حين يتكلم عن العالم على أنه مجموع الوقائع الموجودة ـ أي العالم

---

(١) Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.70.

(٢) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus, (2.05).

(٣) Ibid: 2.04.

(٤) Stenius, E.: Wittgenstein's tractatus, p.28.

الفعلي. وبأن نضع في اعتبارنا أيضاً أن العالم نفسه يمكن أن ننظر إليه كشيء Thing ـ أي شيء مركّب موجود في بنية العالم[١] ـ على أساس أن كل واقعة بسيطة تتركّب من شيء أو أكثر، وعلى ذلك فإننا إذا اعتبرنا العالم واقعة فلا بدّ أن يكون مركّباً من شيء على الأقل يدخل في تكوين هذه الواقعة. وهذا ما يقصده ڤتجنشتين حين يتكلم عن العالم على أنه جملة الوجود الخارجي الذي يتكوّن من الوقائع الموجبة والسالبة معاً، لأن الطريقة التي تترابط بها الأشياء هي التي تحدّد لنا وجود الوقائع (أي الوقائع الموجبة) وعدم وجودها (أي الوقائع السالبة)[٢].

إلاّ أنني أشكّ في أن يكون ڤتجنشتين قد قصد من معنى العالم أنه شيء على النحو الذي ذهب إليه ستنيوس، فڤتجنشتين بالرغم من أنه يذهب إلى أن «الأشياء تكوّن جوهر العالم»[٣] إلاّ أن هذا لا يعني أن العالم شيء من الأشياء لأنه لو كان شيئاً لكان بسيطاً طبقاً للعبارة التي يقول فيها ڤتجنشتين نفسه: «إن الشيء بسيط»[٤] في حين أن العالم لا بدّ أن يكون مركّباً «لأنه ينحلّ إلى وقائع»[٥] وما يمكن تحليله إلى ما هو أبسط منه لا يكون بسيطاً.

وموقفنا إزاء هذا أنه ليس هناك تناقض في استخدام ڤتجنشتين

---

(١) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

(٢) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.06).

(٣) Ibid: 2.021.

(٤) Ibid: 2.02.

(٥) Ibid: 1.2.

لمعنى العالم، إنما هناك اختلاف في استخدام الألفاظ في أكثر من سياق. فهو أحياناً يستخدم كلمة العالم ليعني بها ما تعنيه كلمة «الوجود الخارجي» كما هو في العبارة رقم (٢,٠٦) وهو في هذه الحالة لا يتحدّث عن العالم الـواقعي الفعلي، بل عن العـالم المنطقي المكوّن من جملة الوقائع الذرّيّة الموجودة والتي ليس لها وجود (أو الوقائع الموجبة والوقائع السالبة)[1] على حدّ تعبيره، وهذا ما جعل بعض مفسّري فلسفة ڤتجنشتين مثل ماكسويل يذهبون إلى القول «بأن ڤتجنشتين حينما كان يتكلم عن (العالم) فإنه لم يكن يعني بذلك العالم الطبيعي»[2]، ويستشهدون على ذلك بما قاله ڤتجنشتين في العبارة رقم (٥,٦١) من «أن المنطق يملأ العالم وحدود العالم هي أيضاً حدوده».

وهو أحياناً أخرى يستخدم كلمة العالم ليعني بها العـالم الموجود المتحقّق بالفعل كما هو الحال في العبارات رقم (١,١) ورقم (١,٢) ورقم (٢,٠٤) في «رسالته المنطقية الفلسفية».

وهذه إحدى الصعوبات البالغة التي نصـادفها في فلسفـة ڤتجنشتين وخاصة في «رسالته المنطقية الفلسفية»، وأعني بها عدم تحديده لمعاني بعض الألفاظ التي يستخدمها وعدم التزامه بنفس المعنى بالنسبة للفظ الواحد، الأمر الذي جعل كثيراً من الألفاظ والعبارات التي يستخدمها غامضة مبهمة وفتح بالتالي المجال أمام

---

(١) Ibid: 2.06.

(٢) Maxwell, J. Charles worth: Philosophy and linguistic analysis, p.84.

إمكان تفسيرها تفسيرات مختلفة متعددة[1]. وقد عبّر بلانشارد Blanshard عن هذا المعنى تعبيراً واضحاً بقوله: «إن رسالة ڤتجنشتين نفسها جاءت نموذجاً طيّباً للغموض»[2]، فهو لم يقل لنا مثلاً ما هي الوقائع، ولا ما هو العالم، أو أيّ عالم هذا الوجود بالفعل[3]، ولا ما هي الأشياء، وما هو الفرق بينها وبين الوقائع؟ وفي هذا الصدد يقول ماسلو Maslow: «إن النتيجة التي انتهيت إليها في هذا الصدد هي أنني أشك أن ڤتجنشتين - أثناء كتابته «للرسالة» - كان هو نفسه يفرّق تفرقة واضحة بين معنى هذين الاصطلاحين (أي الأشياء والوقائع الذريّة) ولذا فمن المستحيل علينا أن نوضح توضيحاً كاملاً معناهما في «الرسالة»[4].

يبدأ ڤتجنشتين في تحليله للعالم بتعريفه في «الرسالة المنطقية الفلسفية» فيقول: «إن العالم هو جميع ما هنالك»[5]، أي إن العالم يتكوّن من كل ما هو موجود بحيث يدخل كل ما هو موجود في تكوينه، وعلى ذلك يمكننا القول بأن العالم مركّب وليس بسيطاً وهو في هذا متّفق مع ما يذهب إليه فلاسفة مذهب الكثرة أو التعدّد من أن العالم لا يمكن أن يكون كلاً واحداً مكوّناً من أجزاء، بل هو أجزاء مترابطة بعضها مع بعض في كل واحد مركّب وإن كان معنى العالم عنده

---

(١) Maslow, A.: A study in wittgenstein's. Tractatus, preface, p.XIII.

(٢) Blanshard, B.: Reason and analysis, p.197.

(٣) Maslow, A.: A study in wittgenstein's tractatus, p.5.

(٤) Maxwell, J.: Charles worth: Philosophy and linguistic analysis, p.85.

(٥) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (I).

أحياناً يُوحي بأنه واحد وهذا ما يعطيه المعنى الأنطولوجي الذي سبق أن أشرت إليه.

وڤتجنشتين يسمّي الأجزاء التي يتكوّن منها العالم بالوقائع facts (Tatsachen) «فالعالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء»[1]، ومن ثم فالواقعة هي الوحدة الأولى التي ينتهي إليها تحليل العالم وإن كانت هي نفسها تنحلّ بدورها إلى أشياء لأنها بالنسبة لڤتجنشتين ليس لها وجود على حِدَة، بل إن كل شيء لكي يكون شيئاً بالفعل لا بدّ أن يرتبط بواقعة معينة أو أن يدخل في تكوينها، وهذا ما سأتناوله بالتفصيل أثناء حديثي عن الأشياء.

ومما هو جدير بالملاحظة أن ڤتجنشتين كان متّفقاً في هذا الصدد مع راسل وكذلك مع بيرس Peirce, G، ـ فراسل يذهب إلى أن العالم لا يتكوّن من مجموعة من الأشياء بقدر ما يتكوّن من مجموعة من الوقائع التي هي جزء من العالم الواقعي الحقيقي[2]، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «إن أول ما أرغب في تأكيده هو أن العالم الخارجي، أي العالم الذي نرمي إلى معرفته لا يمكن وصفه وصفاً كاملاً بواسطة مجموعة من الأشياء المفردة particulars، بل يجب أن نُدخِل في اعتبارنا أيضاً هذه الأشياء التي أُسمّيها بالوقائع»[3].

---

(١) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (1.1).

(٢) Russell, B.: The philosophy of logical atomism.

وقد ورد هذا النص في كتاب: فلسفة برتراند راسل، نشر schilpp، ص ٨٥.

(٣) وقد أورد هذا النص راسل في «محاضراته عن الذرّيّة المنطقية» في كتاب:
Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.30.

وهو نفس المعنى أيضاً الذي ذهب إليه بيرس بشكل أوضح في قوله: «إن الواقع يتعلق أوّلياً بالوقائع ولا يتعلق بالأشياء إلاّ من حيث هي عناصر هذه الوقائع»[1].

لكن ألا يتعارض هذا التحليل للعالم مع مفهومنا العادي لمعنى العالم؟ فالتصوّر المألوف لمعنى العالم هو أنه مُكوّن من جميع الأشياء الموجودة بحيث أننا لو أردنا تحليل العالم لتصوّرنا أنه ينحل إلى جميع الأشياء الموجودة لا إلى جملة الوقائع الموجودة، بمعنى أنني لو أردت أن أعرف مِمَّ يتكوّن العالم وكان في إمكاني أن احصي عدد جميع الموجودات لكانت أمامي، مع استحالة إمكان تحقيق ذلك بالفعل، قائمة طويلة من الأشياء لا نهاية لها.

والواقع أن هناك اختلافاً بين وجهة نظر فتجنشتين وبين وجهة نظر الإدراك العادي أو الإدراك المشترك common sense بالنسبة لبنية العالم[2].

فالإدراك المشترك لا يقرّ قول فتجنشتين بأن العالم مُكوّن من مجموعة من الوقائع لا الأشياء، بل إن الإدراك المشترك يذهب إلى أن العالم شيء وبالتالي فهو مُكوّن من الأشياء. ويعلّق ستنيوس Stenius على ذلك بقوله: «إنني أعتقد أن ما يقوله الإدراك المشترك صحيح وكذلك ما يقوله فتجنشتين»[3].

---

(١) Charles Sanders Peirce: Collected papers, vol, 8. p.87. (edited by: A.W. Burks. U.S.A., 1958).

(٢) Stenius, E.: Wittgenstein's tractatus, p.18.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٠.

ويؤيّد ستروسون Strawson وجهة نظر الإدراك المشترك في تصوّر العالم فيذهب إلى أننا «حين نتكلم عن «العالم» (وهي كلمة فسد معناها بشكل معين) على أنه (السمٰوات والأرض) وحين نتكلم عن الوقائع والمواقف وحالات الأشياء من حيث هي متضمنة في العالم أو هي أجزاء له فمن الواضح أن يكون حديثنا في هذه الحالة حديثاً تشبيهياً إذ العالم هو جملة الأشياء لا الوقائع»[1].

إلّا أن ذلك الاختلاف بين معنى العالم بالنسبة للفهم العادي أو الإدراك المشترك وبين معناه عند ڤتجنشتين يزول إذا ما اعتبرنا أن الأشياء هي الأساس بالنسبة لتصوّر كلٍّ من وجهتي النظر للعالم. لأن الوقائع عند ڤتجنشتين ولو أنها هي الوحدات الأولى التي ينتهي إليها تحليلنا للعالم إلّا أنها في نظره ليست بسيطة، بل هي مركّبة من أشياء، بحيث تعتبر هذه الأشياء في نظره هي جوهر العالم[2].

٦ ـ تحليل الوقائع والوقائع الذرّيّة:

أ ـ الوقائع facts (Tatsachen):

لكن ما هي هذه الوقائع التي ينحلّ إليها العالم أو يتكوّن منها؟ الواقع أن ڤتجنشتين لم يُوضِح لنا بطريقة قاطعة المعنى الذي يقصد إليه من كلمة واقعة fact (Tatsache)[3] إنما يمكن استنتاج أن معناها

---

(١) ورد هذا النص في هذا الكتاب:
Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.36.

(٢) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.021).

(٣) Maxwell J. Charles worth: Philosophy and linguistic analysis, p.85.

يشير إلى ما هو مركّب في الوجود الخارجي. وهذا ما ذهب إليه راسل في مقدمته «للرسالة» بقوله: «إن ما هو مركّب في العالم يعتبر واقعة»[1]، وهو متّفق أيضاً مع قول ڤتجنشتين بأن «ما هو هنالك أي الواقعة هو وجود الوقائع الذرّيّة»[2] ويفسّره، فمعنى وجود الواقعة هو وجود الوقائع الذرّيّة، وعلى ذلك فالواقعة إنما تتكوّن من عدّة وقائع ذرّيّة، ولذا فهي بالتالي مركّبة وليست بسيطة.

ويمكننا أن نلخّص بصفة عامّة أهم الصفات التي تتّصف بها الوقائع عند ڤتجنشتين على النحو الآتي:

١ - إنها وقائع مركّبة من وقائع ذرّيّة وليست بسيطة[3] على النحو الذي شرحناه سابقاً.

٢ - إنها منفصلة بعضها عن البعض مستقلة بعضها عن البعض بحيث لا يدلّ إثباتنا لواقعة ما على وجود واقعة أخرى أو نفيها. . . وهذا ما عبّر عنه ڤتجنشتين بقوله: «إن العالم ينحلّ إلى وقائع كلٌّ منها يمكن أن تكون هي ما هو قائم هنالك أو لا تكون، دون أن يؤثّر ذلك فيما عداها»[4].

وأُرجّح أن ما يقصده ڤتجنشتين في هذه العبارة الأخيرة الوقائع الذرّيّة لا الوقائع المركّبة، ويؤيّد هذا الرأي أيضاً ماكس

---

(١) Russell, B.: Preface to the tractatus, p.9.

(٢) (ترجمة أُوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2).

(٣) Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.31.

(٤) (ترجمة أُوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (1.2 and 1.21).

بلاك بقوله: «ربما كان ڤتجنشتين يقصد حقيقة الإشارة إلى الوقائع الذرّيّة»[1]. وقول ڤتجنشتين عن الوقائع الذرّيّة: «إنها مستقلة بعضها عن بعض»[2]، وقوله عن الواقعة: «إنها إما أن تكون متضمنة في واقعة أخرى أو منفصلة عنها»[3].

وأقول إنني أُرجّح ذلك فقط لأن العبارة الأخيرة الواردة في كتابه «المذكّرات» Note books قد كتبها بتاريخ ١٩١٦/١١/٢٨ بينما ظهرت الطبعة الأولى «للرسالة» عام ١٩٢١، ومن المحتمل أن يكون ڤتجنشتين قد عدّل من فكرته عن معنى الواقعة كما أورده عام ١٩١٦ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فليست هناك ـ من الناحية المنطقية ـ أيّة استحالة في أن تكون الواقعة منفصلة عن الأخرى، فكما أن الواقعة الذرّية منفصلة عن غيرها من الوقائع الذرّيّة ـ على الرغم من إمكان ترابطهما في واقعة مركبة فكذلك ليس هناك ما يمنع من أن تكون الوقائع المركّبة منفصلة بعضها عن بعض على الرغم من ترابطها في وقائع أكثر تركيباً وهكذا حتى نصل إلى العالم الذي يتكوّن من جميع الوقائع وهذا فضلاً عن أن العبارة رقم (١,٢١) في «الرسالة» سابقة على حديثه عن الوقائع الذرّيّة إذ أول ذِكْر لها يَرِد في العبارة رقم (٢)، ومن المحتمل أن ڤتجنشتين حين كان

---

(١) Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.38.

(٢) (ترجمة أُوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.061).

(٣) Wittgenstein, L.: Notebooks 1914 (Oxfo.d), Basil Blackwell... 1961 - translated by Anscombe), p.90.

يتكلم عن الوقائع في العبارة الأولى إنما كان يقصد بها «معنى الوقائع بصفة عامّة» بلا تخصيص لمعناها (سواء كانت مركّبة أو بسيطة ذرّيّة) من حيث هي الوحدات التي ينحلّ إليها العالم.

٣ ـ إن الوقائع لا يمكن تعريفها على وجه الدقّة، إنما يمكن القول بأنها هي ما تجعل القضايا صادقة أو كاذبة(١).

٤ ـ هذا ويستخدم فتجنشتين كلمة واقعة fact بصفة عامّة في «رسالته» على أكثر من نحو(٢).

أ ـ فالواقعة إما مركّبة tatsache تتكوّن من وقائع أخرى أبسط منها.

ب ـ وإما بسيطة لا تتكوّن من وقائع أخرى أبسط منها، وهي ما يسمّيها فتجنشتين بالواقعة الذرّيّة sachverhalt.

جـ ـ والواقعة أيضاً إما أن تكون موجبة وهي التي تشير إلى ترابط الأشياء على نحوٍ معين في الواقع الخارجي كأن أقول: (القلم على يمين الكتاب) ويكون القلم موجوداً بالفعل على يمين الكتاب.

د ـ وإما أن تكون وقائع سالبة وهي التي لا تمثّل الطريقة التي توجد بها الأشياء في الواقع الخارجي «فوجود الوقائع الذرّيّة أيضاً يسمى بالواقعة الموجبة وعدم وجودها يسمّى

---

(١) Russell, B.: Introduction to the tractatus, p.11.

(٢) Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.31.

بالواقعة السالبة»[1] وسأعرض لهذين النوعين الأخيرين أثناء مناقشتي للوقائع الذرّيّة عند ڤتجنشتين.

ومما هو جدير بالملاحظة أن ڤتجنشتين لا يعطي اسماً معيناً للواقعة المركّبة على النحو الذي فعله للواقعة البسيطة ولذا فهو في أغلب العبارات التي يستخدم فيها كلمة tsatsahe (fact) إنما يقصد بها معنى الواقعة المركّبة.

ب ـ الوقائع الذرّيّة atomic facts (sachverhatlen):

هكذا يحلّل ڤتجنشتين العالم إلى وقائع مركّبة تنحلّ بدورها إلى وقائع أبسط منها، والواقعة البسيطة التي لا تتكوّن من وقائع أخرى والتي لا تنحلّ إلى ما هو أبسط منها يسمّيها ڤتجنشتين بالواقعة الذرّيّة. والواقع أن كلمة «واقعة ذرّيّة» sachverhalt تعتبر من أشدّ الألفاظ غموضاً في فلسفة ڤتجنشتين وخاصة أنه أحياناً يستخدمها بأكثر من معنىً الأمر الذي أدّى إلى ترجمتها في اللغة الإنجليزية على أكثر من نحو. فبرتراند راسل B. Russell في مقدمته التي كتبها «للرسالة» يترجم هذه الكلمة بالواقعة الذرّيّة فيقول:

«إن الوقائع التي لا تتركّب من وقائع أخرى يسمّيها ڤتجنشتين بالوقائع الذرّيّة sachverhalten (atomic facts) بينما تسمى الواقعة التي قد تتكوّن من واقعتين أو أكثر بالواقعة المركّبة tatsache (fact)[2]. وقد اعتمد راسل في ترجمته للكلمة الألمانية

(١) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.06).

(٢) Russell, B.: Introduction to the tractatus, p.9.

على هذا النحو على شرح ڤتجنشتين نفسه لهذه الكلمة في خطاب أرسله إلى راسل بتاريخ ١٩/٨/١٩١٩ وذلك ردّاً على خطاب أرسله راسل يستفسر فيه منه عن بعض العبارات الواردة في «الرسالة»[١].
ففي هذا الخطاب يشرح ڤتجنشتين معنى كلمتي tatsache, sachverhalt على النحو الآتي: «ما هو الفرق بين الواقعة tatsache وبين الواقعة الذرّيّة sachverhalt؟ إن الواقعة الذرّيّة هي ما يقابل القضية الأوّلية Element arsatz إذا كانت صادقة. أما الواقعة فهي ما يقابل الناتج المنطقي لعدّة قضايا أوّلية حينما يكون هذا الناتج صادقاً.

أما السبب في أنني ذكرت كلمة tatsache قبل ذكر كلمة sachverhalt فإنه يتطلّب شرحاً طويلاً»[٢]، وإني أرجح أن السبب في ذلك التقديم يرجع إلى أن ڤتجنشتين يستخدم كلمة واقعة tatsache على أنها واقعة مركّبة من وقائع أخرى ذرّيّة، ولذا فهي أعمّ وأشمل من الواقعة الذرّيّة.

ويؤيّد ذلك الترجيح أن ڤتجنشتين لم يقدّم كلمة tatsache على كلمة sachverhalt في خطابه السابق ذكره فقط. بل كذلك في «رسالته المنطقية الفلسفية» فكلمة واقعة tatsache وردت أول ما وردت في العبارة رقم (١,١) بينما لم ترد كلمة sachverhalt إلاّ في العبارة رقم (٢) لأول مرة.

---

(١) هامش صفحة ١٢٩. Wittgenstein, L.: Notebooks 1914 - 1916.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٢٩.

ويؤيِّد هذه الترجمة التي ذهب إليها راسل أُوجدن Ogden,C.K. في ترجمته للرسالة نفسها[١]. كما يوافق على هذه الترجمة أيضاً بطريقة ضمنية فرانك رامزي F.P. Ramsey لأنه كان قد ساهم في الترجمة المذكورة[٢].

كما تؤيِّد هذه الترجمة أيضاً أنسكوم G.E. Anscombe تلميذة ڤتجنشتين[٣]، بل إنها تؤكد أن ڤتجنشتين قد قبل ترجمة هذا المصطلح على النحو الذي أورده راسل أي «واقعة ذرِّيّة»[٤].

أما بيرز وماك جينس D.F. Pears and B.F.M. Gunness فيذهبان في ترجمتهما الجديدة «للرسالة»[٥] إلى ترجمة كلمة sachverhalt بكلمة state of affairs ـ أي حالة الأشياء أو أمر من الأمور الوقائع إلاّ أنهما لا يختلفان عن اتجاه راسل في ترجمة كلمة Tatsache بكلمة واقعة[٦].

وهذا ما يذهب إليه بتشر G. Pitcher أيضاً في ترجمة كلمة sachverhalt بحالة الأشياء كما يأخذ بترجمة كلمة tatsache على أنها واقعة[٧].

---

(١) وهي أول ترجمة ظهرت «لرسالة ڤتجنشتين» ونشرها K.Paul عام ١٩٢٢.

(٢) Von Wright: Biographical sketch, p.21.

(٣) Anscombe, G.E.: An introduction to wittgenstein's tractatus, p.p. 29 - 30.

(٤) نفس المرجع السابق، هامش ص ٣٠.

(٥) التي نشرت عام ١٩٦١.

(٦) (ترجمة بيرز وماك جينس) Wittgenstein, L: Tractatus... (1.1 and 2).

(٧) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p. 46.

أما أريك ستنيوس Erik Stenius فله رأي مُخالِف لهذين الرأيين إذ يذهب إلى أن كلمة sachverhalt من حيث الاشتقاق في اللغة الألمانية ترجع إلى sich verhalten أي اتخاذ كيفية أو طريقة معينة وsachen أي الأشياء وبالتالي يكون sach verhalte هو «النحو الذي توجد عليه الأشياء» wie sich die (how matters stand) sachen verhalten[1] وهـو يقول إنـه ليست هناك كلمـة مقابلة (sachverhalt) في اللغة الإنجليزية من بين الكلمات التي اقترحت لترجمتها مثل «موقف» situation أو «ظرف» circumstance أو «أمر من أمور الواقع» state of affairs[2] ويرى أن كلًّا من هذه التغييرات لها معنىً يختلف عن معنى الكلمة الألمانية، ولذا فهو يبدأ في توضيح معنى هذا اللفظ مقارناً إيّاه بكلمة tatsache وذلك على النحو الآتي: إن sachverhalt تعني تبعاً للاستعمال الألماني «النحو الذي توجد عليه الأشياء» وهو نفس المعنى الموجود في كلمة tatsache فما هو الفرق بين الكلمتين؟

إذا قلت العبارة ١ ـ القمر أصغر من الأرض ـ فإن هذه العبارة تعبّر أيضاً عن شيء هو ما هنالك في الواقع.

وإذا قلت العبارة ٢ ـ الأرض أصغر من القمر فإن هذه العبارة

---

(١) Stenius, E.: Wittgenstein's tractatus, p.29.

(٢) وتترجم كلمة sachverhalt في المعاجم إلى اللغة الإنجليزية ترجمة عامّة غير واضحة مثل situation أو state of affairs, fact ارجع إلى قاموس Brockhaus Bild worterbuch (third edition, Brochhaus, wies baden, 1961, article: die sache).

تعبّـر أيضاً عن شيء هـو مـا هنـالـك[1] إلّا أن العبـارة الأولى صـادقـة والعبارة الثانية كاذبـة والفرق بين العبـارتين هو أن المضمـون الوصفي للعبارة الأولى لا تثبته العبارة فقط على أساس أنه هو ما هنالك what is the case، بل إنه بالفعل ما هنالك في الواقع ولذا فإن هذا المضمون يعتبر واقعة tatsache من الوقائع، لكن المضمون الوصفي للعبارة الثانية لا تثبته العبارة وحدها على أساس أنه هو ما هنالك، بل إنه بالفعل ليس هو ما هنالك، ولذا فهذا المضمون الوصفي ليس واقعة من الوقائع. «وإننا لنسمّي المضمون الوصفي للعبارة ـ تبعاً لاستخدام اللفظ في اللغة الألمانية ـ بأنه sachverhalt بغضّ النظر عن كونه واقعة أم لا، وعلى ذلك فكلٌ من العبارتين (١) و(٢) تعتبر sachverhalt والفرق بينهما أن العبارة الأولى تصف واقعة موجودة بـالفعل a bestehender sachverhalt أي واقعـة Tatsache بينما العبارة الثانية ليست وصفاً لواقعة موجودة a nicht bestehender sachverhalt ولذا فهي ليست واقعة[2]».

ومعنى ذلك أن ترجمة كلمة sachverhalt يجب أن تكون هي «الواقعة الممكنة» بينما تكون ترجمة كلمة tatsache هي الواقعة الموجودة بالفعل ـ أي الواقعة[3]. وعلى ذلك فكل واقعة tatsache كانت واقعة ممكنة sachverhalt ثم تحقّقت بالفعل وليست كل واقعة ممكنة واقعة إلّا إذا تحقّقت فعلاً.

---

(١) Stenius, E.: Wittgenstein's tractatus, p.30.

(٢) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٣١.

إلّا أن كلمة sachverhalt تعني بالإضافة إلى ذلك الإشارة إلى ما هو بسيط فڤتجنشتين يقول: إنها ما تثبته القضية الأوّلية «فأبسط قضية أي القضية الأوّلية تثبت وجود (واقعة ممكنة ما)[1] eines sachverhaltes[2]، وهذا يعني أن استخدام القضية الأوّلية هو ما يشير إلى وجود واقعة بسيطة ولذا فإن كلمة sachverhalt تشير إلى إمكان وجود الواقعة البسيطة، أي إلى «الواقعة الذرّيّة الممكنة»، أما الواقعة التي لها وجود فعلي فيترجمها ستينيوس بالواقعة fact[3].

أمـا مـاكس بـلاك فينـاقش كِـلا الاتجـاهيـن السـابـقيـن ويعرض للحجج التي تؤيد ترجمة هذه الكلمة على أنها واقعة ذرّيّة ممكنة (وهذا ما ذهب إليه Stenius) وللحجج التي تؤيّد ترجمة الكلمة على أنها واقعة ذرّيّة (وهذا ما ذهب إليه راسل) وهو يسمّى الاتجاه الأول بنظرية الإمكان P.Theory والاتجاه الثاني بنظرية الوجود الفعلي F.Theory. ولتوضيح ذلك نفرض أن العبارة «جاك يحبّ جيل» والعبارة «جيل يكره جاك» تعبّران عن قضيتين ذرّيّتين تكون أولاهما صادقة والثانية كاذبة، فإن العبارة «جاك يحبّ جيل» تبعاً لنظرية الوجـود الفعلي F.Theory عبارة عن (واقعـة ذرّيّة) sachverhalt لا تكون العبارة «جيل يكره جاك» كذلك.

---

(١) (واقعة ممكنة) بناءً على ما يذهب إليه Stenius إلّا أنها واقعة ذرّيّة طبقاً لترجمة أوجدن.

(٢) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (1.21).

(٣) Stenius, E.: Wittgenstein's tractatus, p.33.

بينما ستكون كلٌ من العبارتين تبعاً لنظرية الإمكان P.Theory واقعتين ذرّيّتين ممكنتين[1].

وسأعرض باختصار لأهم الحجج لكلٍ من النظريتين السابقتين على النحو الآتي:

- حجج تؤيّد نظرية الوجود الفعلي F.Theory:

١ - إن ﭬتجنشتين نفسه قد سمح باستخدام كلمة «واقعة ذرّيّة» في الصيغة التي تمّت مراجعتها عام ١٩٣٣ - وهي الطبعة الثانية من «الرسالة» - كما سمح باستخدامها في الطبعة الأولى (الترجمة إلى اللغة الإنجليزية) عام ١٩٢٢ وكانت لديه الفرصة في كِلتا الحالتين لتصحيح الترجمة لو لم يكن يوافق عليها، وليس من المُستساغ أن نفترض أن ﭬتجنشتين لم يكن يفهم الفرق بين أن يكون معنى كلمة sachverhalt مشيراً إلى واقعة ما وبين أن يجعلها تمثّل إمكاناً ما، كما أنه ليس من المستساغ أيضاً القول بأن معرفته باللغة الإنجليزية لم تكن تسمح له بالقيام بالتصويبات المناسبة[2].

وإلى مثل هذا الرأي تذهب أنسكوم Anscombe أيضاً التي قالت بأن ﭬتجنشتين كان موافقاً على ترجمة هذه الكلمة على أنها «واقعة ذرّيّة»[3]

(١) Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.41.

(٢) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) Anscombe, G.: An introduction to Wittgenstein's tractatus, p.30.

٢ ـ إن ڤتجنشتين كان يتكلم عن الواقعة على أنها مكوّنة من (وقائع ذرّيّة) sachverhalt[1]، وحيث أن الواقعة tatsache هي واقعة مركّبة فإن ذلك يؤيّد اعتبار (الواقعة الذرّيّة) sachverhalt على أنها واقعة فعلية[2] لا شيئاً ممكناً.

٣ ـ إن ڤتجنشتين يتكلم أكثر من مرة في «رسالته» عمّا يسمّيه (بالواقعة الذرّيّة الممكنة) moglicher sachverhalt، وذلك في العبارات رقم (٢,٠١٢٤) ورقم (٢,٠١٢١) مثلاً.

فلو كانت كلمة sachverhalt تعني الإمكان لا الوجود الفعلي للواقع لكان معنى القول السابق (a moglicher sachverhalt) في العبارة رقم (٢,٠١٢٤) مساوياً للقول «بالإمكان الممكن» possible possibility وهو قول لا معنى له[3].

٤ ـ يقول ڤتجنشتين: «إن التركيبة التي قوامها أشياء هي التي تشكّل (الواقعة الذرّيّة) sachverhalt»[4]، وعلى ذلك فإن مجرد ترابط عدّة أشياء لا بدّ أن يؤدّي إلى وجود واقعة بالفعل لا إمكان وجود واقعة[5].

---

(١) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L: Tractatus... (4.2211).

(٢) Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.42.

(٣) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.011).

(٥) لودڤيج ڤتجنشتين, Black, M.: A Companion to wittgenstein's tractatus, p.42.

٥ - إذا كانت (الوقائع الذرّيّة) sachverhalte مجرد إمكانات فكيف يقول ڤتجنشتين: «إنه لمن جوهر الشيء أن يكون مكوّناً ممكناً لواقعة ذرّيّة ما»[1]، ولقد كان من المؤكد أن يقـول ڤتجنشـتين بناءً على نظرية الإمكان: «إن الشيء لا بدّ must من وجوده في جميع (الوقائع الذرّيّة) التي يدخل في تكوينها»[2].

- حجج تؤيّد نظرية الإمكان P.Theory:

١ - إن ڤتجنشتين غالباً ما يتكلم عن وجود bestehen أو عدم وجود nicht bestehen (الوقائع الذرّيّة) ويتّضح ذلك من العبارات رقم (٢) ورقم (٢,٠٤) ورقم (٢,٠٥) ورقم (٢,٠٦) وغيرها، وفي هذه الحالة لا يكون من العسير علينا أن نتصوّر واقعة fact غير موجودة[3] وعلى ذلك فهي قد تكون ممكنة.

٢ - إنه يستخدم أحياناً كلمة (واقعة ذرّيّة) sachverhalt وكلمة (واقعة ممكنـة) sachlage بـطريقتين متقـاربتين وأحيـانـاً ككلمتين مترادفتين[4]. ويبدو ذلك إذا ما قارنّا العبارة رقم (٢,٠١٢) بالعبارة رقم (١،٠١٢١) وبداية العبارة رقم (٢,٠١٢٢) بنهايتها

---

(١) (ترجمة أُوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.011) . ڤتجنشتين يذهب إلى نفس المعنى في العبارات رقم (٢،٠١٢) ورقم (٢,٠١٢١) ورقم (٢,١٢٣) ورقم (٢,٠١٤١).

(٢) Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.42.

(٣) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

والعبارة رقم (٤,٠٣١) وبالعبارة رقم (٤,٠٣١١) والعبارة رقم (٢,٠٢١) بالعبارة رقم (٤,٠٢٣)[١]. ولمّا كانت «أمور الواقع» sachlagen هي عبارة عن تشكّل الأشياء[٢] فهي بالتالي ممكنة الوجود[٣] كان كذلك معنى كلمة sachverhalt[٤].

وينتهي بلاك من هذه المناقشة إلى القول بأن الكلمات الثلاث «الواقعة الذرّيّة» sachverhalt و«أمور الواقع» sachlage و«الواقعة» tatsache تستخدم كلها على أنها تشير إلى ما هو موجود في الواقع (بسيطاً كان أو مركّباً) ولا تشير إلى إمكانات[٥]. ولذا فهو يقول: «إنني أفضّل هنا ـ وتقريباً دائماً ـ ترجمة هذه الكلمة «sachverhalt» بـ «الواقعة الذرّيّة» كما هي واردة في ترجمة أوجدن «Ogden»[٦].

وإني لأميل إلى ترجمة كلمة sachverhalt بالواقعة الذرّيّة بناءً على ما تقدّم من حجج تدعم هذا الرأي خاصّة وقد قبل فتجنشتين نفسه هذه الترجمة على حدّ تعبير تلميذته أنسكوم، وإن كان هذا لا يعني أن الوقائع الذرّيّة عند فتجنشتين لا بدّ أن تكون موجودة وجوداً

---

(١) يمكن الرجوع إلى نص هذه العبارات في الترجمة العربية للنصوص الملحقة بهذا البحث.

(٢) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (3.21).

(٣) Ibid: 5.135.

(٤) Black, M.: A companion wittigenstein tractatus, p.43.

(٥) نفس المرجع السابق، ص ٤٥.

(٦) نفس المرجع السابق، ص ٣٩. وكلمة هنا يشير بها بلاك إلى العبارة رقم (٢) التي جاء هذا النص تعليقاً عليها.

فعلياً، إنما يعني ضرورة وجودها من حيث هي أبسط ما يمكن أن ينحلّ إليه العالم، أما عن العبارات التي قد يستفاد منها فهم معنى الإمكان في كلمة sachverhalt فسأعود إلى مناقشتها بالتفصيل بعد أن أعرض لأهم السمات التي تتميّز بها الوقائع الذرّيّة والتي أمكن استخلاصها من «رسالة» ڤتجنشتين[1].

لكن ما هي الواقعة الذرّيّة عند ڤتجنشتين؟ يمكن تلخيص أهم ما تتميّز به الواقعة الذرّيّة من صفات فيما يلي:

١ ـ إن الوقائع الذرّيّة أبسط ما يمكن أن ينحلّ إليه الوجود الخارجي أو العالم. فالعالم عند ڤتجنشتين يتكوّن من عدد من الوقائع[2] المركّبة والواقعة (المركّبة) هي وجود الوقائع الذرّيّة[3]، أي أنها تتكوّن من عددٍ من الوقائع الذرّيّة مرتبطة بعضها مع بعض.

والواقعة الذرّيّة هي أبسط الوقائع التي يمكن أن يرتدّ إليها تحليلنا للعالم بحيث أننا لو استمرينا في تحليل العالم لوجدناه مركّباً من وقائع مركّبة وهذه إذا ما حلّلناها فقد نجدها مكوّنة من وقائع أقلّ تركيباً حتى ننتهي أخيراً إلى وقائع بسيطة لا يمكن أن تنحلّ إلى وقائع أبسط منها تكون هي الوحدات الأولى التي يرتدّ إليها تحليلنا النهائي للعالم، وهي ما يسمّيه ڤتجنشتين بالوقائع الذرّيّة sachverhalten فإذا قلت مثلاً: «سقراط حكيم» فهذا

---

(١) سأقوم ـ بناءً على ذلك بترجمة كلمة (sachverhalt) بالواقعة الذرّيّة وكلمة tatsache بالواقعة وكلمة sachlage بأحد أمور الواقع أو بحالة الأشياء.

(٢) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (1.1).

(٣) (ترجمة أوجدن) Ibid: (2).

القول يعبّر عن واقعة ذرّيّة، أما إذا قلت: «سقراط حكيم وأفلاطون تلميذه» فهو يعبّر عن واقعة مركّبة لا واقعة ذرّيّة بسيطة[1] لأن العبارة الثانية يمكن أن تنحلّ إلى عبارتين هما: ١ ـ سقراط حكيم و٢ ـ أفلاطون تلميذ سقراط. كلٌّ منهما تعبّر عن واقعة ذرّيّة مستقلة، أما العبارة الأولى فليست كذلك. كما أنني إذا قلت: «كان سقراط حكيماً أثينياً» كان هذا القول معبّراً عن واقعة مركّبة من واقعتين هما: «كان سقراط حكيماً» و«كان سقراط أثينياً»[2]، أما إذا قلت: «كان سقراط حكيماً» جاء هذا القول معبّراً عن واقعة بسيطة لا يمكن تحليلها إلى واقعة أبسط منها. وإذا قلت مثلاً: «القلم على يمين الكتاب» فهذا القول يعبّر عن واقعة بسيطة ذرّيّة، أما إذا قلت: «القلم على يمين الكتاب وهو كتاب في المنطق» جاء هذا القول معبّراً عن واقعة مركّبة تتكوّن من وجود القلم على يمين الكتاب واتّصاف الكتاب في نفسْ الوقت بصفة معينة هي أنه كتاب في المنطق، ولذا فهي يمكن أن تتكوّن من واقعتين هما: ١ ـ «القلم على يمين الكتاب» و٢ ـ «الكتاب كتاب في المنطق»... وهكذا.

٢ ـ إن الوقائع الذرّيّة ـ على الرغم من كونها أبسط وحدات ينتهي إليها تحليلنا العالم ـ هي في حدّ ذاتها مما يمكن تحليله وليس في هذا تناقض، فالواقعة الذرّيّة بسيطة من حيث أنها أبسط مستوى من الوقائع يمكن أن ينتهي إليه التحليل، وهي مركّبة

---

(١) Russell, B.: Introduction to the tractatus, p.9.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٢.

لا بمعنى أنها تنحلّ إلى وقائع أخرى أبسط - بل بمعنى أنها تتكوّن من أشياء أو عناصر بسيطة، وفي هذا الصدد يقول ڤتجنشتين: «إن الواقعة الذرّيّة هي مجموعة موضوعات (موجودات entities أو أشياء things)»[1]. إذاً فالواقعة الذرّيّة هي أيضاً مما يمكن أن ينحلّ إلى ما هو أبسط، هي الأشياء، فلماذا يقول ڤتجنشتين: «إن العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء»[2] طالما أن العالم ينحلّ إلى وقائع، والوقائع إلى أشياء؟ لماذا لا تكون الأشياء هي آخر ما نصل إليه بتحليلنا للعالم وليست الوقائع؟

والواقع أن الأشياء بالنسبة لڤتجنشتين ليس لها وجود مستقل عن الوقائع التي تدخل في تكوينها، «فمن جوهر الشيء أن يكون مكوّناً ممكناً لواقعة ذرّيّة ما»[3]. «فالأشياء تتضمن إمكان حملها لأيّ حالة من حالات الواقع»[4]. «وكما أننا لا نستطيع تخيّل الأشياء المكانية خارج المكان ولا الأشياء الزمانية خارج الزمان، فكذلك لا نستطيع أن نتخيّل شيئاً ما معزولاً عن إمكان ارتباطه بأشياء أخرى»[5]، وسأعود إلى تناول هذه الفكرة بالتفصيل فيما بعد حين أتناول بالحديث معنى الأشياء objects عند ڤتجنشتين. وما أودّ إيضاحه الآن هو أن الشيء في ذاته ليس

---

(١) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.01).

(٢) Ibid: 1.1.

(٣) Ibid: 2.011.

(٤) Ibid: 2.014.

(٥) Ibid: 2,0121.

له وجود منفصل عن الواقعة وعلى ذلك فما له وجود هو الوقائع لا الأشياء وإن كان وجود الوقائع معتمد على وجود الأشياء.

٣ ـ الوقائع الذرّيّة مستقل بعضها عن بعض[1] منفصل بعضها عن بعض بحيث أننا «لا نستطيع من وجود أو عدم وجود واقعة ذرّيّة ما أن نستنتج وجود أو عدم وجود واقعة ذرّيّة أخرى»[2]، فمن وجود الواقعة الذرّيّة ق (القلم أزرق) مثلاً لا نستطيع أن نستنتج وجود الواقعة ل (القلم على يمين الكتاب) أو عدم وجود الواقعة م (القلم بين الكتاب والمِحبَرة) فليست هناك ضرورة منطقية ولا واقعية تستلزم وجود (القلم على يمين الكتاب) أوعدم وجود (القلم بين الكتاب والمِحبَرة) بسبب أن (القلم أزرق اللون).

كذلك كون (سقراط حكيماً) لا يستلزم أن (سقراط كان أثينياً) لا العكس.

٤ ـ لكن كيف تتكوّن الوقائع الذرّيّة من الأشياء؟ هل مجرد تراكم عدّة أشياء بعضها مع بعض يؤدّي إلى تكوين واقعة ذرّيّة؟ يرى ڤتجنشتين أن الواقعة تتكوّن بناءً على اتّصاف شيء ما بصفة معينة أو ترابط شيئين أو أكثر على نحو معيّن. فقولي: (هذه الوردة حمراء)[3] يفيد واقعة ما تعبّر عن اتّصاف الوردة بصفة معينة هي كونها حمراء اللون، وقولي: (الوردة على يمين

---

(١) Ibid: 2.061.

(٢) Ibid: 2.062.

(٣) Wittgenstein, L.: Notebooks 1914 - 1916, p.94.

الكتاب) يفيد أن الوردة مرتبطة بعلاقة مكانية هي علاقة (على يمين) مع الكتاب.

إذن فتكوين الواقعة يتحدّد بناءً على العلاقات التي تربط بين الأشياء مكوّنات هذه الواقعة. ولنوضح ذلك بالمثل الآتي: لو أنني كتبت على هذه الصفحة البيضاء الموجودة أمامي الآن عدّة حروف هجائية منفصلة مثل (ق س ط ر ا) ووضعتها بين قوسين على النحو السابق لما كان لهذه الحروف معنىً، لكن لو رتّبتها على النحو التالي (سقراط) لكانت كلمة ذات معنىً من حيث دلالتها على شخص معيّن هو سقراط الفيلسوف الأثيني. وهذا المثال نفسه ينطبق على معنى الواقعة الذرّيّة فهي ليست مجرّد مجموعة من الأشياء (كالحال في الحروف المنفصلة)، بل مجموعة من الأشياء المترابطة على نحوٍ معين (مثل الحروف المتصلة). وفي هذا الصدد يقول فتجنشتين: «إن التركيبة التي قوامها أشياء هي التي تشكّل الواقعة الذرّيّة»[1]، «ففي الواقعة الذرّيّة تتشابك الأشياء أحدها بالآخر كحلقات السلسلة»[2] أو هي «ترتبط بعضها ببعض على نحوٍ محدّد»[3].

٥ ـ الواقعة الذرّيّة لها بنية structure (struktur) ولها صورة (form) form وبنية الواقعة الذرّيّة هي الطريقة التي تتشابك بها الأشياء

---

(١) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.0272).

(٢) Ibid: 2.03.

(٣) Ibid: 2.031.

في الواقعة الذرّيّة[1]. أما إمكان ترابط الأشياء على نحوٍ معيّن أي إمكان قيام هذه البنية فيسمّيه ڤتجنشتين بصورة الواقعة[2].

ومعنى ذلك أن بنية الواقعة تتعلق بالواقعة الفعلية أي تتعلّق بالطريقة التي تترابط عليها الأشياء بالفعل في الواقعة. أما صورة الواقعة فلا تتعلق بالطريقة الفعلية التي تترابط وفقها الأشياء، بل بإمكان ترابط هذه الأشياء وفقاً لطريقة معينة في واقعة ما. وعلى ذلك فبنية الواقعة تتعلق بالواقعة نفسها بينما صورة الواقعة تتعلق بالأشياء التي تتكوّن منها هذه الواقعة وإمكان ترابط هذه الأشياء على هذا النحو أو على نحوٍ آخر. وليس الفرق بين البنية والصورة هو مجرّد الفرق بين الممكن والواقع فقط على النحو الذي ذهب إليه رامزي[3] بقوله: «إن النقطة الوحيدة التي يمكنني إدراكها في التمييز بين البنية والصورة هي معنى الإمكان الذي لا يجعل من صورة الواقعة التي نتكلم عنها واقعة بالفعل، حتى أننا يمكننا أن نتكلم عن صورة الواقعة أ ع ب سواء أكانت أ ع ب صادقة أم كاذبة مفترضين أنها ممكنة منطقياً»[4].

ولتوضيح ذلك نفترض أن لدي واقعة ذرّيّة مكوّنة من شيئين هما: أ، ب وقد ارتبطا بعلاقة معينة هي: ع (وهي أن أ

---

(١) Ibid: 2,032.

(٢) Ibid: 2.033.

(٣) Black, A.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.67.

(٤) Ramsey, F.P.: The foundations of mathematics, p.271.

على يمين ب مثلاً) فتكون الواقعة الذرّيّة الموجودة لديّ هي (أ على يمين ب) وتكون بنية الواقعة في هذه الحالة هي كون أ على يمين ب أو كون أ مرتبطة بعلاقة مكانية مع ب هي علاقة (على يمين).

وتكون صورة القضية في هذه الحالة هي (أ ع ب) أي إمكان ارتباط أ، ب بعلاقة ما على نحو معين والنحو الذي تترابط عليه أ مع ب ويتحدّد بناءً على أ، ب معاً فقد تكون (أ على يمين ب) أو (أ على يسار ب) أو (أ قبل ب) أو (أ بعد ب) أو (أ قتل ب) أو (أ يحبّ ب)، إلا أن كلّ هذه الوقائع تشترك في صورة منطقية واحدة هي (أ ع ب).

٦ ـ الوقائع الذرّيّة هي مما يمكن ملاحظته وإدراكه[١] لأنها هي التي يتوقّف عليها صدق أو كذب القضية الأوّلية التي تصوّرها أو التي تجيء رسماً لها: «فلكي نكشف عمّا إذا كان الرسم (أي القضية) صادقاً أو كاذباً يلزم أن نقارنه بالوجود الخارجي»[٢]، «إذ يتألّف صدق (الرسم) أو كذبه من اتّفاقه أو عدم اتّفاقه مع الوجود الخارجي»[٣]. ولكي تتمّ المقارنة لا بدّ أن تكون الوقائع موجودة بالفعل بحيث يمكننا بناءً على اتفاق القضية أو عدم اتفاقها معها أن نحكم بصدقها أو كذبها.

---

(١) Pitcher, G.: The Philosophy of wittgenstein, p.132.

(٢) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.223).

(٣) Ibid: 2.222.

٧ - ويترتّب على ذلك ضرورة وجود الوقائع الذرّيّة حتى يمكن أن يكون للغة معنىً[١] لأن الوقائع الذرّيّة هي ما يجعل القضايا الذرّيّة صادقة[٢] «فإذا كانت القضية الأوّلية صادقة كانت الواقعة الذرّيّة موجودة، وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرّيّة وجود»[٣] «والقضية لا تثبت شيئاً إلّا بقدر ما هي رسم له»[٤]، «إنها وصف لواقعة من الوقائع»[٥] بمعنى أن الوقائع الذرّيّة يجب أن تكون أسبق في الوجود من القضايا التي يكون صدقها أو كذبها مرهوناً بوجود أو عدم وجود تلك الوقائع «فلا يجوز لنا أن نقول: (إن العلاقة المركبة «أ ع ب» تعني أن أ ترتبط بعلاقة هي ع مع ب) إنما يجب أن تقول: (إن كون «أ» مرتبطة بعلاقة معينة مع «ب» يعني أ ع ب)»[٦].

وهذا ما يعبّر عنه في الفلسفة المعاصرة بمبدأ التحقّق verification الذي نعتمد عليه في معرفة صدق أو كذب القضية بتحقّقنا من مدى مطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها له. وسأتناول هذا الموضوع بالتفصيل أثناء حديثي عن تحليل اللغة. كما يترتب على ذلك أيضاً ضرورة وجود الوقائع الذرّيّة حتى يمكن

---

(١) Maslow, A.: A study in wittgenstein's tractatus, p.15.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٦.

(٣) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (4.25).

(٤) Ibid: 4.03.

(٥) Ibid: 4023.

(٦) Ibid: 3,1432.

للعالم أن يوجد أصلاً[1]. وفي هذا الصدد يقول ڤتجنشتين:
«وحتى لو كان العالم مركّباً بطريقة غير متناهية لدرجة أن كل واقعة تتكوّن من عدد غير متناهٍ من الوقائع الذرّيّة، وكل واقعة ذرّيّة تتكوّن من عدد غير متناهٍ من الأشياء فحتى في هذه الحالة لا بدّ من وجود أشياء ووقائع ذرّيّة»[2].

٨ ـ الوقائع الذرّيّة ليست ثابتة، بل هي متغيّرة. أما الثابت فهو الأشياء التي تتكوّن منها هذه الوقائع الذرّيّة، وڤتجنشتين يقول في هذا الصدد: «إن... الشيء هو الثابت وهو الموجود، أما المتحوّل المتغيّر فهو البناء المركّب من أشياء»[3]، «والتركيبة التي قوامها أشياء هي التي تشكّل الواقعة الذرّيّة»[4].

ولتوضيح ذلك أقول: لو كانت أمامي ثلاثة أشياء أرمز لها بالرموز أ، ب، جـ مرتّبة على نحوٍ معين في واقعة ذرّيّة على الشكل الآتي (ب بين أ، جـ) فإن هذه الواقعة لا تكون ثابتة. بل يمكن أن تتغيّر بتغيّر العلاقة الموجودة بين العناصر التي تكوّنها فتصبح مثلاً (أ بين ب، جـ) وتكون هذه واقعة جديدة غير الواقعة الذرّيّة القديمة، وقد تتغير هذه الواقعة الجديدة فتصبح مثلاً (جـ بين أ، ب) وهي واقعة تختلف عن الواقعتين السابقتين... وهكذا...

---

(١) Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.28.

(٢) (ترجمة أُوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (4.2211).

(٣) Ibid: 2.0271.

(٤) Ibid: 2.0272.

ومن الملاحظ في المثال السابق أن العناصر التي تكوّنت منها هذه الوقائع ثابتة لم تتغيّر وهي أ، ب، جـ أما الذي تغيّر فهي العلاقة التي تربط بين هذه العناصر مما يجعل هذه الواقعة الذرّيّة أو تلك موجودة.

لكن بقي هناك سؤال هامّ ـ سبق أن أشرتُ إليه ـ هو: هل الواقعة الذرّيّة موجودة بالفعل أو لا؟

الواقع إن ما يعنيه ڤتجنشتين بالوقائع الذرّيّة ـ على الرغمِ من السِمات والملامح الأساسية التي تميّزها على النحو ـ سالف الذّكر ـ غير واضحة بالمرّة[1] خاصّة من حيث وجودها الفعلي أو عدم وجودها.

وقد سبق أن ناقشت بالتفصيل العبارات التي تؤيّد ضرورة وجود الوقائع الذرّيّة إلاّ أن ڤتجنشتين نفسه يُوحي في كثيرٍ من عبارات «رسالته» بأن الواقعة ليس من الضروري أن تكون موجودة وجوداً فعلياً، بل إنه يذهب إلى أنها ليست موجودة، ونوضّح موقفه في هذا الصدد على النحو الآتي:

١ ـ يقابل ڤتجنشتين بين الشيء وبين الواقعة الذرّيّة التي تتكوّن من أشياء فينسب صفة الوجود إلى الأشياء لأنها ثابتة، بينما يصف الواقعة بأنها متغيّرة وليست ثابتة. والنتيجة المترتبة على ذلك هي أن الوقائع لا تتّصف بصفة الوجود الفعلي، وفي هذا الصدد يقول ڤتجنشتين: «إن الثابت والموجود والشيء كلها

(١) Maslow, A.: Study in wittgenstein's tractatus, p.13.

مترادفات»[1] «فالشيء هو الثابت وهو الموجود، أما المتحوّل المتغيّر فهو البناء المركّب من أشياء»[2]، «والتركيبة التي قوامها أشياء هي التي تشكّل الواقعة الذرّيّة»[3].

٢ - إن الوقائع الذرّيّة عند ڤتجنشتين ذات نوعين: وقائع سالبة ووقائع موجبة، «فالوجود الخارجي هو وجود وعدم وجود الوقائع الذرّيّة، ورجود الوقائع الذرّيّة أيضاً يسمى بالواقعة الموجبة وعدم وجودها يسمى بالواقعة السالبة»[4].

فكيف إذن تكون الوقائع الذرّيّة ذات وجود فعلي إذا كان بعضها سالباً أو غير موجود بالمعنى الذي ذهب إليه ڤتجنشتين؟ بمعنى آخر إذا فرضنا أن (س) هي جملة الوقائع الذرّيّة التي يتكوّن منها العالم وكان بعض (س) سالباً أو غير ذي وجود فعلي على حدّ تعبير ڤتجنشتين، فكيف يمكننا القول بأن (س) موجودة؟

هل معنى ذلك أن الوقائع الموجبة فقط هي الوقائع الذرّيّة الحقيقية لأنها هي الوقائع الموجودة، بينما لا تكون الوقائع السالبة وقائع «على الإطلاق»؟

يمكننا توضيح ذلك إذا عرفنا ما يقصده ڤتجنشتين بالوقائع السالبة، ولنفرض أن العالم كله يحتوي على ثلاثة (بسائط منطقية)

---

(١) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.027).
(٢) Ibid: 2.0272.
(٣) Ibid: 2.0273.
(٤) Ibid: 2.06.

أو أشياء هي أ، ب، جـ نسمّيها على التوالي بالأسماء التالية ل، م، ن بحيث يشير الاسم ل إلى أ والاسم م إلى ب والاسم ن إلى جـ بناءً على ذلك يمكننا أن نكوّن القضايا الذرّيّة الآتية: ١ ـ ل م، ٢ ـ م ن، ٣ ـ ل ن بحيث تشير القضية الأولى إلى الواقعة الذرّيّة المكوّنة من (أ ب) ونرمز لها بالرمز ق ١، وتشير القضية الثانية إلى الواقعة الذرّيّة المكوّنة من (أ جـ) ونرمز لها بالرمز ق ٢، وتشير القضية الذرّيّة المكوّنة من (أ أ) ونرمز لها بالرمز ق ٣.

ولنفرض أن القضيتين الأوليتين (ل م)، (م ن) فقط صادقتان، أما القضية الأخيرة فهي كاذبة. وفي هذه الحالة سيكون العالم مكوّناً من واقعتين ذرّيّتين فقط هما ق ١ (المكوّنة من أ، ب)، ق ٢ (المكوّنة من ب، جـ) بحيث يعبّر اتصال الواقعتين ق ١، ق ٢ عن كل الصدق الموجود في العالم.

لكن لنفرض أن هناك مَن يعترض على ذلك بقوله: إن هناك شيئاً آخر بالإضافة إلى ق ١، ق ٢ قد أهملناه في العالم هو عدم وجود المجموعة الباقية المكوّنة من (أ، جـ) في هذه الحالة سنحتاج إلى قضية سالبة لا موجبة نعبّر بها عن عدم وجود هذه الواقعة ونرمز لها بالرمز لا ق ٣[١]... وفي هذه الحالة يكون العالم مكوّناً من ثلاث وقائع اثنتان منها موجبة والثالثة سالبة، وذلك على النحو التالي: ق ١، ق ٢، لا ق ٣ ولكن لكي يكون قولنا هذا صحيحاً لا بدّ ـ بناءً على رأي فتجنشتين ـ أن يكون هناك في الواقع الخارجي

---

(١) Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.71.

ما يجعل هذه القضايا صادقة، «فإذا كانت القضية الأوّلية صادقة كانت الواقعة موجـودة، وإذا كانت كاذبة كانت غير موجودة»[1]، وهذا الشرط متوفّر بالنسبة للقضيتين الأوليتين (ل م)، (م ن) اللتين تعبّران عن الواقعتين اللتين تشيران إليهما بالرمز ق ١، ق ٢ إلاّ أنه لا ينطبق على القضية الثالثة «لا (أ جـ)» التي عبّرنا عمّا تشير إليه بالرمز (لا ق ٣) لكن الرمز (لا ق ٣) لا يعني وجود الواقعة أو هو يعني عدم وجود مجموعة مكوّنة من أ، جـ في الواقع الخارجي إذاً مـا الذي يقابل هذه القضية السالبة في الواقع؟

يقابلها انفصال أو عدم اتّصال أ في مجموعة واحدة تكون واقعة ذرّيّة وعلى ذلك فإن صدق لا ق ٣ يرجع إلى عدم اتصال أ، جـ في الواقع الخارجي[2].

وعلى ذلك فالعالم الخارجي في هذه الحالـة يتكوّن من واقعتين موجبتين هما: ق ١، ق ٢ موجودتين في الواقع الأولى مكوّنة من ارتباط (أ، ب) معاً والثانية مكوّنة من ارتباط (ب، جـ) معاً ومن واقعة سالبة ليست موجودة في الواقع، بل هي تفيد انفصال جزئيات معينة وعدم ارتباطها في مجموعة واحدة.

ومعنى ذلك أن الوقائع السلبية ليس لها وجود وما له وجود بالفعل هو الوقائع الموجبة إلاّ أننا حين نتكلم عن العالم يجب علينا أن نذكر كل المجموعات التي تتكوّن من ترابط الأشياء بالفعل أي

---

(١) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (4.25).

(٢) Black, M.: A companion to wittgenstein's tractatus, p.71.

الوقائع الموجبة مثل ق ١، ق ٢، وكذلك كل المجموعات التي كان من الممكن أن تتكوّن من ترابط الأشياء وإن لم تكن مترابطة بالفعل (أي الوقائع السالبة) مثلا لا ق ٣.

مما سبق يتّضح أن الوقائع الذرّيّة السالبة ليس لها وجود بالفعل وإن كنّا نحتاج إلى ذكرها وإلى أن نُدخِلها في اعتبارنا حين نتحدّث عن العالم بصفة عامّة لأن «الوقائع السالبة ليست إلاّ تبريراً لنفي القضايا الأوّلية»(١)، بل أكثر من ذلك: فلا الواقعة السالبة واقعة بالفعل ولا القضية الأوّلية السالبة قضية أوّلية (مثل لا ق)، بل هي دالّة قضية(٢)، وقد عبّر ڤتجنشتين عن هذا خير تعبير بقوله: «إنه من الطبيعي ألاّ تكون القضايا الأوّلية قضايا سالبة»(٣). ولمّا كانت القضية الأوّلية تعبّر عن الواقع وتكون رسماً له ولمّا كانت القضايا الأوّلية موجبة فقط (لأنها لا تكون سالبة) فإن الوقائع التي تعبّر عنها وتجيء رسماً لها هي وقائع ذرّيّة موجبة لا سالبة، وسأعود إلى مناقشة معنى القضية الأوّلية بالتفصيل أثناء عرضي لتحليل اللغة.

ولكن هل معنى ذلك أن القضايا الذرّيّة الموجبة موجودة فعلياً حقّاً؟ وعلى أيّ نحو يكون هذا الوجود؟

الواقع أن هناك دوراً في فلسفة ڤتجنشتين في هذا الصدد فهو يثبت وجود الواقعة الذرّيّة بناءً على صدق القضية الأوّلية ويثبت

---

(١) Wittgenstein, L.: Notebooks 1914 - 1916, p.94.

(٢) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p.56.

(٣) Wittgenstein, L.: Notebooks 1914 - 1916, p.130.

صدق القضية الأوّلية بناءً على تصويرها للواقعة أو كونها رسماً لها، وهو بذلك يدور في حلقة مفرغة لا تنتهي إلاّ إلى مجرّد افتراض ميتافيزيقي يبرّر به في هذا الدور وهو افتراض صحة فكرة الذرّيّة المنطقية وسأناقش معنى الذرّيّة المنطقية عند ڤتجنشتين بعد عرضي لتحليل العالم وأثناء مناقشتي لتحليل اللغة.

يقول ڤتجنشتين: «إنه إذا كانت القضية الأوّلية صادقة كانت الواقعة الذرّيّة موجودة، وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرّيّة وجود»[1]، كما يقول: «إن أبسط قضية أي القضية الأوّلية تثبت وجود واقعة ذرّيّة ما»[2]، وعلى ذلك فوجود الواقعة الذرّيّة مرتبط بصدق القضية الأوّلية أو هو مرهون بها إلاّ أنه يقول أيضاً: «إننا كي نكشف عمّا إذا كان الرسم (أي القضية) صادقاً أو كاذباً يلزم أن نقارنه بالوجود الخارجي»[3] بمعنى أن صدق القضية يتوقف على وجود الواقعة التي تكون القضية رسماً لها.

والواقع أن ڤتجنشتين ليس واضحاً تماماً في هذه النقطة[4] لأنه إذا كانت الوقائع الذرّيّة موجودة بالفعل فكيف يكون إثباتها على القضية الأوّلية التي تصوّرها؟ (لأن القضية الأوّلية تثبت وجود واقعة ذرّيّة ما)[5] بالنسبة لڤتجنشتين.

---

(١) (ترجمة أُوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (4.25).

(٢) Ibid: 4.21.

(٣) Ibid: 2.223.

(٤) Maslow, A.: A study in wittgenstein's tractatus, p.15.

(٥) (ترجمة أُوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (4.21).

وإذا لم تكن موجودة بالفعل فكيف يكون صدق أو كذب القضية الأوّلية التي تجيء رسماً لها متوقفاً على وجود الواقعة الذرّيّة أو عدم وجودها[1]؟

وأرجّح أن ڤتجنشتين حينما كان يتكلم عن الوقائع الذرّيّة لم يكن يرمي إلى إثبات وجودها الفعلي، إنما كان يرمي إلى ضرورة وجودها فقط لكي يبرّر بناءً عليها صدق أو كذب قضايانا الأوّلية. ويؤيّد هذا الرأي قول ڤتجنشتين: «أنه لا بدّ من وجود أشياء ووقائع ذرّيّة»[2]، والضرورة هنا ضرورة منطقية تبرّر تحليل العالم إلى وحدات أوّلية يسهل تصويرها أو رسمها بقضايانا الأوّلية، لأنه لو لم يسبق وجود القضايا وجود الوقائع الذرّيّة لما استطعنا أن نحكم على قضية ما بأنها صادقة أو كاذبة أو خالية من المعنى، ولأصبح مبدأ التحقّق الذي يعطي له ڤتجنشتين قيمة كبيرة - بلا معنىً أيضاً.

وما يؤيّد ذلك أن ڤتجنشتين نفسه لا يكاد يمثّل للوقائع الذرّيّة بأمثلة واضحة، بل هو يرمز لها في «رسالته» بالحروف الهجائية ق، ل. . . إلخ. ولعلّ السبب في ذلك راجع إلى أن ڤتجنشتين نفسه لم يضع لنا حدّاً للتحليل الذي نصل إليه ولا حدّاً لما يمكن تحليله ولما لا يمكن. فما معنى أن تقول إن الواقعة يجب أن تنحلّ إلى وقائع ذرّيّة لا يمكن تحليلها إلى أبسط منها؟ وما هو معيار البساطة والتركيب الذي نضعه في اعتبارنا ونحكم بناءً عليه بأن هذه الواقعة

---

(١) Ibid: 2.223 and 4.25.

(٢) Ibid: 4.2211.

بسيطة أو مركّبة، أو هذا الشيء بسيط أو غير بسيط[1]؟ أو أن التحليل قد بلغ مداه الأقصى؟.

وهل الوقائع الذرّيّة التي يقول بها ڤتجنشتين هي نفسها بسيطة؟ يقول بلانشارد: «إن الإنسان ـ في حالة الوقائع الذرّيّة ـ يصطدم بصعوبة واضحة في تحقيقها أو إدراكها. فهناك بعض الشك فيما إذا كان أيّ شخص قد صادف قطّ أيّاً منها ولنمثّل ذلك... فالقول بأن «هذه المِنضدة بنية اللون» لا يؤدّي إلى توضيح معنى الذرّيّة لأن المِنضدة ليست شيئاً بسيطاً، بل هي تركيبة تتضمّن عدداً من الصفات والعلاقات، وكذلك القول بأن (هذه النقطة سوداء) ليس قولاً ذرّيّاً لأننا تكلمنا عن شيئين مختلفين هما: أن هذه النقطة وأن هذه سوداء»[2]، بل إن القول: هذا ـ الأسود This - black لا يفيد معنى الذرّيّة لأن «هذا» قد تحمل عنصر الوصف مثلما تفعل الجملة التالية «هذه النقطة»، كما أن كلمة أسود كلمة غامضة طالما كان من الممكن وجود درجات متعدّدة لظلال اللون الأسود ولذا فالقول: «هذا أسود ليس قولاً ذرّيّاً تماماً ولا يعبّر تمام التعبير عن واقعة ذرّيّة»[3].

هذا ويمكننا ـ في ضوء المناقشة السابقة لمعنى الواقعة الذرّيّة ـ أن ننتهي إلى القول بأن ڤتجنشتين حينما كان يتكلم عنها على أنها ذات وجود فعلي إنما كان يرمي من ذلك إلى أن يوضح

(١) Maslow, A.: A study in wittgenstein's tractatus, p.7.

(٢) Blanshard, B.: Reason and analysis, p.170.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٧١.

التقابل بين اللغة من ناحية وبين الواقع من ناحية أخرى، لا إلى إثبات وجودها المتحقّق بالفعل، ولكي يفرّق كذلك بين معنى الواقعة الذرّيّة الموجبة وبين الواقعة السالبة التي يمكن وجودها وإن لم تكن متحققة فعلاً.

٧ ـ تحليل الأشياء:

الأشياء بالنسبة لڤتجنشتين هي أقصى ما تصل إليه عملية التحليل وإن لم تكن هي المكوّنات المباشرة التي يتكوّن منها العالم على النحو الذي ذكرناه، بل هي المكوّنات التي تتكوّن منها الواقعة، والوقائع هي التي يتكوّن منها العالم.

والواقع ان معنى الأشياء عند ڤتجنشتين غير دقيق بدرجة كافية[١]، بل كثيراً ما نجده مَشُوباً بشيء من الغموض كما هو الحال بالنسبة لمعنى الوقائع الذرّيّة عنده، وقد عبّر ماسلو Maslow عن ذلك بقوله: «إن هذين الاصطلاحين (أي الواقعة الذرّيّة والشيء)، مترابطان من حيث استخدام ڤتجنشتين لهما، مثل قوله بأن الواقعة الذرّيّة هي مجموعة موضوعات (موجودات أو أشياء)[٢] بحيث أننا لو استطعنا أن نكوّن فكرة واضحة عن أحدهما استطعنا أن نعرف بوضوح معنى الآخر أيضاً، والنتيجة التي انتهيت إليها في هذا الصدد هي أنني أشك أن ڤتجنشتين ـ أثناء كتابة «الرسالة» ـ كان هو نفسه يفرّق تفرقة واضحة بين معنى هذين الاصطلاحين، ولذا فمن

(١) Maslow, A.: A study in wittgenstein's tractatus, p.8.

(٢) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.01).

المستحيل علينا أن نوضح توضيحاً كاملاً معناهما في الرسالة»[1].

إلّا أننا على الرغم من ذلك يمكننا أن نحدّد معنى الأشياء من الملاحظات التي أوردها ڤتجنشتين عنها في «رسالته المنطقية الفلسفية» وذلك كما يلي:

١ ـ إن الأشياء هي المفردات أو البسائط التي لا يمكن أن تنحلّ إلى ما هو أبسط منها وقد عبّر عن ذلك ڤتجنشتين بقوله: «إن الشيء بسيط»[2]، ولكن ما معنى أن يكون الشيء بسيطاً؟

ألا يكون مكوّناً من أجزاء أو مركّباً من أشياء أخرى، وهل هذا ينطبق على المعنى الذي نذهب إليه في الاستعمال العادي في اللغة لكلمة شيء؟

إننا نقول عن (الكتاب) شيء وعن (المِنضدة) شيء وعن (الشجرة) شيء، فهل المِنضدة حقاً تعتبر شيئاً بسيطاً لا يمكن تحليله؟ لا ـ فالمِنضدة مكوّنة من أربع أرجل وسطح وشكل ولون وحجم... إلخ إذن فالشيء الذي يقصده ڤتجنشتين ليس معناه هو معنى الجزئيات المفردة الموجودة في العالم.

والواقع أن هناك اختلافاً كبيراً بين مُفسِّري فلسفة ڤتجنشتين حول تفسير معنى «الأشياء» بالنسبة له نلخّص أهما فيما يلي:

---

(١) Maslow, A.: A study in wittgentein's tractatus, p.5.

(٢) (ترجمة أُوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.02).

أ ـ يذهب ماسلو Maslow في كتابه «دراسة في رسالة ڤتجنشتين المنطقية الفلسفية» إلى أن ڤتجنشتين يستخدم في رسالته كل شيء بمعنيين هما:

ـ أن ڤتجنشتين يعني بالأشياء المعطيات الحسّيّة، إذ أنه يتكلم عن «بقعة ما في مجال الرؤية... عن نغمة ما... عن الصلابة... إلخ»[1]. وفي هذا الصدد يقول ماسلو: «ربما يكون هذا التفسير هو الأكثر اتّفاقاً مع وجهة نظر ڤتجنشتين الأمر الذي يجعل معنى الأشياء متّفقاً مع معنى الانطباعات عند هيوم[2]، ومع نظرة أرنست ماخ Mach.E. في كتابه «تحليل الإحساسات» The analysis of sansations الذي قال فيه: «إن المركّبات تنحلّ إلى عناصر، أي إلى تلك الأجزاء النهائية التي تتكوّن منها والتي لا يمكننا أن نقسمها إلى ما هو أصغر منها أكثر من ذلك... وعادة ما تسمى هذه العناصر باسم الإحساسات ولكننا نفضّل أن نتكلم ببساطة عن العناصر... وعلى ذلك فالعالم لا يتكوّن ـ بالنسبة لنا ـ من ماهيّات غامضة حينما تتفاعل مع ماهيّة أخرى غامضة مثلها ـ وهي الذات Ego ـ تنتج الإحساسات، بل إن الألوان والأصوات والأزمنة... بالنسبة لنا ـ هي العناصر النهائية الافتراضية [3]. ومن المحتمل أن

---

(١) Ibid: 2.0131.

(٢) Maslow, A.: A study in wittgenstein's tractatus, p.9.

(٣) Ernst Mach: The analysis of sensations (open court publishing company =Chicago, 1914.

ڤتجنشتين كان يعني مثل هذه العناصر حينما كان يتكلم عن المكوّنات النهائية للعالم في مقالته المنشورة في منشورات الجمعية الأرسطية (عام ١٩٢٩، المجلد ٩، صفحة ١٦٥)[١] قائلاً: إننا «إذا ما حاولنا أن نحصل على تحليل فعلي... فسنلتقي بالألوان والأصوات... إلخ بدرجاتها وتغيّراتها المستمرة وبمجموعات منها... مما لا نستطيع أن نعبّر عنه كله بواسطة أساليبنا العادية في التعبير»[٢].

وهناك بالطبع اعتراضات كثيرة على اعتبار المعطيات الحسّيّة كأشياء فمثلاً: إن ڤتجنشتين يتكلم عن الإمكان في العبارة رقم (٢،٠١٤) التي يقول فيها: «إن الأشياء تتضمّن إمكان حملها لأيّ حالة من حالات الواقع»[٣]. «إلّا أن كلامنا عن الإمكان بالنسبة للعمليات الحسّيّة يكون لغزاً لأنها أحد أمرين، إما أن تكون موجودة وجوداً فعلياً أو لا تكون موجودة على الإطلاق، في حين أن ما هو وسط بين الوجود وعدم الوجود هو أمر لا ينطبق عليها.

إلّا أنه يبدو أمراً محتملاً في بعض الأحيان أن يعتبر

= وقد ورد هذا النص في كتاب:

Maslow, A.: A study in wittgenstein's tractatus, p.10.

(١) وهو المقال المشهور بعنوان:

Some remarks on logical form.

(٢) وقد ورد هذا النص لڤتجنشتين من المقال السابق ذكره في كتاب:

Maslow, A.: A study in wittgenstein's tractatus, p.10.

(٣) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.014).

ڤتجنشتين المعطيات الحسّيّة أي المعطيات النهائية ultimate لخبراتنا «على أنها هي العناصر الأخيرة التي يجب أن ينحلّ إليها العالم»[١].

- أما المعنى الثاني الذي تعطيه «الرسالة» للأشياء فهو أنها أشياء مفردة dinge - things[٢]، بل يخصّص ڤتجنشتين حديثه أكثر من ذلك فيتكلم عن الأشياء المكانية مثل (المناضد والمقاعد والكتب)[٣]. ويعلّق ماسلو على ذلك بقوله: «إن الأشياء التي نعرفها في حياتنا اليومية (كالكتب والمناضد والمقاعد) مركّبة وليست بسيطة في حين أن ڤتجنشتين يرى أن «الشيء بسيط»، وعلى ذلك فبينما نحن نتكلّم عن الأشياء كمفردات بمعنى أنها ما يشار إليها بواسطة ألفاظ اللغة إلاّ أنها لا يمكن اعتبارها كعناصر نهائية للخبرة.

وحتى لو ذهبنا إلى أن ڤتجنشتين لا يعني بالأشياء دائماً العناصر النهائية للعالم فإننا لا ننصح باستخدام كلمة «أشياء» وكلمة «عناصر» كلٌ منهما بدلاً من الأخرى»[٤].

ب - يرى أريك ستنيوس Stenius في كتابه «رسالة ڤتجنشتين المنطقية الفلسفية» أن معنى الأشياء عند ڤتجنشتين لا يقتصر على معنى «المفردات»، بل يشمل أيضاً معنى «الصفات»

---

(١) Maslow, A.: A study in wittgenstein's tractatus, p.10.

(٢) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (3.1431).

(٤) Ibid: 2.02.

و«العلاقات»[1] فيقول: «إننا إذا قلنا (أحمر) فإننا نجد أن المحمول predicate (أ أحمر) يرتبط بالموضوع (أ) ليعبّر عن واقعة ذرّيّة، وإذا نظرنا إلى الواقعة الذرّيّة على أنها رابطة[2] بين الأشياء كان لا بدّ لنا أن نعتبر الاحمرار redness شيئاً من الأشياء»[3].

كما يقول إن العبارة رقم (٢,٠٣) تفيد تشابك الأشياء أحدهما بالآخر كحلقات السلسلة في الواقعة الذرّيّة، وعلى ذلك فالواقعة تفيد وجود الأشياء التي تتكوّن منها وكذا الطريقة التي تتشابك بها. ولمّا كانت العبارة رقم (٤,٢٢١١) تقول: إن كل واقعة ذرّيّة تتكوّن من عدد غير متناهٍ من الأشياء، فإن معنى ذلك أن فتجنشتين لا يعتبر أن الأشيـاء هي فقط المفردات الجزئية التي تتكوّن منها الواقعة، بل كذلك هي ما تشير إليه المحمولات predicates في القضايا الأوّلية[4] سواء كانت هذه المحمولات علاقات تربط بين المفردات أو صفات تتّصف بها.

جـ - يرى كلٌّ من كوبي Copi وأنسكوم Anscombe أن

---

(١) Maslow, A.: A study in wittgenstein's tractatus, p.11.

(٢) ويفضل Stenius ترجمة كلمة verbindung الألمانية بكلمة رابطة combination بدلاً من ترجمتها بكلمة connection على النحو الذي ذهب إليه Ogden في الترجمة الأولى للرسالة وكلٌّ من بيرز Pears وماك جينس Mc.Gunnes في ترجمتها الأخيرة للرسالة. (هامش) Stenius, E.: Wittgenstein's tractatus, p.61.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٦٢.

(٤) Maslow, A.: A study in wittgenstein's tractatus, p.63.

معنى الأشياء عند ڤتجنشتين هو المفردات الجزئية فقط[١]، فيقول كوبي: إن الصفات عند ڤتجنشتين إما صفات مادية أو صورية.

- والصفات الصورية لا يمكن أن تكون أشياء لأن ڤتجنشتين نفسه يقول: «إن كون قضايا المنطق تحصيلات حاصلة تبرز الصفات الصورية، أي الصفات المنطقية للغة وللعالم»[٢]، أي إن الصفات الصورية يمكن إبرازها فقط في القضية، ولكن لا يمكن تمثيلها بألفاظ، أي تسميتها بأسماء. أما الأشياء فهي التي يمكن تمثيلها أو تسميتها كما عبّر عن ذلك ڤتجنشتين في العبارات (٣,٢٢، ٣,٢٢١، ٤,٠٣١٢).

- والصفات المادية لا يمكن أن تكون أشياء أيضاً لأنها لا تنتج إلاّ بناءً على تشكّل الأشياء[٣]، والشيء لأنه بسيط[٤] لا يمكن أن ينتج عن تشكّل أشياء أخرى. وحيث أن الصفات إما أن تكون مادية أو صورية، وحيث أنه لا الصفات المادية ولا الصفات الصورية يمكن أن تكون أشياء، إذن فالصفات ليست أشياء[٥].

---

(١) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p.113.

(٢) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (6.12).

(٣) Ibid: 2.0231.

(٤) Ibid: 2,02.

(٥) وقد ناقش كوبي هذه النقطة في مقال له بعنوان:

Irving M. Copi: Objects, properties and relations in the tractatus (Mind = lxull, No 266, April 1958).

د ـ ويذهب إلى مثل هذا الرأي الأخير أيضاً Pitcher في كتابه «فلسفة ڤتجنشتين» فيقول: «إنني أرى أن ڤتجنشتين يذهب في رسالته إلى أن «الأشياء» ليست إلّا المفردات البسيطة فقط وإلى أن الوقائع الذرّيّة لا تتكوّن إلّا بواسطة تجميع المفردات البسيطة وحدها، ولا توجد في «رسالة» ڤتجنشتين إلّا عبارة واحدة يُفهَم منها أنه يتكلم عن الصفات كشيء (مثل اللون الأزرق) وهي العبارة رقم ٤,١٢٣ التي يقول فيها ڤتجنشتين: (إننا نجد أن الاستعمال المتغيّر لكلمة «صفة» و«علاقة» يقابله الاستعمال المتغيّر لكلمة «شيء»)[1]. إلّا أنه يبدو في العبارة التالية لها مباشرة كما لو كان يحذّرنا من أن كلامه في العبارة السابقة كان مفكّكاً وأن استخدامه لكلمة «شيء» فيها كان استخداماً غير مألوف»[2]. ويقول Pitcher: إن العلاقات والصفات ليست أشياء، وهذا مما يظهر من سياق القضايا الأوّلية والوقائع الذرّيّة، فهل في القضيتين التاليتين ق ١ (مثل أ حمراء)، أ ع ب (مثل أ تالية لـ ب)، ولنفرض مؤقتاً أنهما قضيتان أوّليّتان فهل تشير العلامتان ق، ع إلى أشياء على النحو الذي تشير به العلامتان أ، ب؟ أي هل صفة الاحمرار وعلاقة تالٍ لـ next to هي أشياء[3]؟.

= وقد لخّص بتشر هذه المناقشة في كتابه:

Pitcher, G.: The philosophy of: wittgenstein, pp.114, 115.

(١) Wittgenstein, L.: Tractatus... (4.123).

(٢) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, pp.113 - 114.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١١٣.

إن الاسم الكلّي «الاحمرار» redness أو صفة «الاحمرار» ليست شيئاً فمن الطبيعي أن نتكلم عن ارتباط شيئين أو تشكّلهما في واقعة ذرّيّة ما إلّا أنه غير طبيعي بالمرّة أن نتكلم عن جزئية مفردة واحدة هي (أ) على أنها مرتبطة مع صفة الاحمرار من حيث هي معنىً كلّي. أو عن جزئية مفردة واحدة هي (ب) وقد ترابطت مع صفة «الخشونة» roughness من حيث هي معنىً كلّي على نفس النحو الذي تترابط عليه حلقات السلسلة[١].

كما أن فتجنشتين حين يقول في العبارة الآتية: (لا يجوز لنا أن نقول: «إن العلامة المركّبة (أ ع ب) تعني أن (أ) ترتبط بعلاقة هي (ع) مع (ب)»، إنما يجب أن نقول: «إن كون (أ) مرتبطة بعلاقة معينة مع (ب)، يعني (أ ع ب)»[٢]. إنما كان يريد أن يميّز بطريقة فاصلة بين العلامتين (أ)، (ب) من حيث أنهما اسمان لشيئين وبين العلامة ع. ولذا فهو يريد إنكار أن تكون (ع) اسماً لشيء ما[٣]. وقد عبّر فتجنشتين عن هذا المعنى خير تعبير في كتابه «المذكّرات» بقوله: «إن حقيقة الرموز ليست هي ما تبدو عليه. ففي (أ ع ب) تبدو (ع) شبيهة باسم يطلق على شيء مجسّد substantive إلّا أنها ليست كذلك وما يرمز في (أ ع ب) هو أن (ع) تقع بين (أ) و(ب) وعلى ذلك فإن (ع) ليست هي ما لا يمكن تعريفه في القول (أ ع ب)»[٤]، وحيث

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ١١٤.

(٢) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (3,1432).

(٣) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p.116.

(٤) Wittgenstein, L.: Notebooks 1914 - 1916, p.99.

أن ما لا يمكن تعريفه هو الاسم فإن (ع) لا تكون اسماً ولا تشير إلى شيء ما.

والواقع أن ڤتجنشتين ذهب في وقتٍ ما إلى اعتبار أن الأشياء تتضمن الصفات والعلاقات وكان ذلك الوقت سابقاً على تأليفه «للرسالة المنطقية الفلسفية» وهي الفترة بين عامي ١٩١٤، ١٩١٦ التي كتب فيها مذكّراته Notebooks والتي ذهب فيها صراحة إلى «أن العلاقات والصفات... إلخ وهي أشياء objects أيضاً»(١).

وأرجّح أن مثل هذا القول هو الذي دفع ببعض المفسّرين مثل ستنيوس Stenius إلى محاولة تفسير فلسفة ڤتجنشتين في «الرسالة» على ضوء هذا المعنى. إلاّ أن مثل هذا القول لم يظهر في «الرسالة» وهي تالية في تأليفها ونشرها «للمذكّرات» الأمر الذي يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن ڤتجنشتين قد غيّر وجهة نظره التي كان مقتنعاً بها أثناء كتابة «مذكّراته».

٢ ـ والأشياء بالإضافة إلى أنها بسيطة هي بالنسبة لڤتجنشتين بمثابة المكوّنات التي تتكوّن منها الوقائع الذرّيّة، وفي هذا الصدد يقول: «إنه لمن جوهر الشيء أن يكون مكوّناً ممكناً لواقعة ذرّيّة ما»(٢). فالشيء لكي يكون شيئاً لا بدّ أن يكون من الممكن دخوله في واقعة ما. وإمكان دخول الشيء في تكوين الواقعة

---

(١) Wittgenstein, L.: Notebooks 1914 - 1916 (16.6.1915), p.61.

(٢) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.011).

الذرّيّة هو ما يسمَيه فتجنشتين بصورة الشيء[1]، فإذا فرضنا أن شيئاً ما أ (قلم مثلاً) هو مما يمكن أن يدخل في تكوين الواقعة الذرّيّة الآتية (أ س) (أي القلم أزرق مثلاً) كان إمكان اتّصاف القلم بصفة اللون الأزرق - أو أيّ لون آخر - أمراً جوهرياً بالنسبة للقلم. وإذا قلت: إن (أ) يمكن أن تدخل في تكوين الواقعة الذرّيّة الآتية (أ على يمين ب) كان إمكان ارتباط (أ) بالعلاقة المكانية (على يمين) مع (ب) شيئاً أساسياً بالنسبة لمعنى (أ).

ولمّا كانت الواقعة الذرّيّة إما أن تتكوّن من اتّصاف شيء بصفة وإما من ارتباط شيئين أو أكثر بعلاقة ما[2]، ولمّا كان من غير المستطاع أن نتصوّر شيئاً بدون أن يكون متّصفاً بصفة معينة (وهل يمكن تصوّر القلم مثلاً إذا استبعدنا لونه وشكله وحجمه والغرض المصنوع من أجله وكونه ممتدّاً في مكان. . . إلخ؟)، ولمّا كنّا «لا نستطيع تخيّل الأشياء المكانية خارج المكان ولا الأشياء الزمانية خارج الزمان، فكذلك لا نستطيع أن نتخيّل شيئاً ما معزولاً عن إمكان ارتباطه بأشياء أخرى»[3]. فإذا استطعت أن أتصوّر شيئاً ما داخلاً في تكوين واقعة ذرّيّة فلن أستطيع بعدئذ أن أتصوّره مستقلاً عن إمكان وجود هذا التكوين[4].

٣ - والأشياء عند فتجنشتين ثابتة، بل إنها هي ما يمكن أن يكون ثابتاً

---

(١) Ibid: 2.0141.

(٢) Blanshard, B.: Reason and analysis, p.169.

(٣) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.0121).

(٤) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

في العالم وهو يقارن بينها وبين الوقائع الذرّيّة التي يتكوّن منها العالم والتي تدخل هذه الأشياء في تكوينها على النحو التالي:

«الشيء هو الثابت وهو الموجود، أما المتحوّل المتغيّر فهو البناء المركّب من أشياء[1]»، «والتركيبة التي قوامها أشياء هي التي تشكّل الواقعة الذرّيّة»[2].

ويمكن توضيح ذلك بالمثل التالي: نفرض أن (أ على يمين ب) واقعة ذرّيّة مكوّنة من شيئين هما «أ»، «ب» نجد أن هذين الشيئين ثابتان، أما ما يتغيّر فهو العلاقة بينهما أي النحو الذي تترابط عليه كلٌّ من أ، ب وتغيير العلاقة يؤدّي إلى تشكّل الأشياء على نحوٍ جديد أي دخولها في واقعة ذرّيّة جديدة، فإذا وضعت (أ على يسار ب) فإنني أكون قد كوّنت واقعة ذرّيّة جديدة مستخدماً نفس العناصر أو الأشياء القديمة. وعلى ذلك فالأشياء ثابتة، أما طريقة ترابطها فهي التي تتغيّر، وبالتالي الوقائع الذرّيّة التي تتكوّن بناءً على هذا الترابط.

ومعنى قول ڤتجنشتين ان الوقائع الذرّيّة متغيّرة متحوّلة وهو أن الوقائع توجّه بناءً على تشكّل الأشياء على نحوٍ معين وتتوقف عن الوجود بناءً على انتهاء هذا التشكّل وبداية التشكّل الجديد للأشياء على نحوٍ آخر يؤدّي إلى تكوين واقعة جديدة.

٤ ـ ويترتب على ذلك أن تكوّن الأشياء باقية إلى الأبد everlasting،

---

(١) Ibid: 2.0271.

(٢) Ibid: 2.0272.

خالدة immortal[1] لأنها بسيطة لا تنقسم إلى أجزاء وما ينقسم إلى أجزاء هو ما يمكن فساده، أما ما لا ينقسم فهو باقٍ على حاله ثابت لا يتغيّر ولا يزول[2].

٥ ـ وحيث أن الأشياء ثابتة باقية إلى الأبد خالدة بسيطة لا تنقسم، وحيث أنها هي التي تتكوّن منها الوقائع الذرّيّة. وحيث أن العالم هو مجموع الوقائع الذرّيّة الموجودة، فإن الأشياء تكون هي الأساس الأول الذي يقوم عليه العالم، أو هي كما عبّر ڤتجنشتين «تكوّن جوهر العالم»[3].

ولكن ما المقصود بمعنى الجوهر هنا؟

معناه «هو ذلك الثابت وراء كل تغيّر والحامل الذي يحمل كل الصفات المتغيّرة المتتابعة في الوجود»[4]، أو هو «الشيء الموجود بذاته الثابت الذي لا يتغيّر وبالتالي فهو الذي يُعدّ مبدأً أو أصلاً لجميع الأشياء الموجودة»[5].

ويبرّر ڤتجنشتين فكرته عن الجوهر ـ على الرغم مما فيها من معنىً ميتافيزيقي يتناقض مع اتجاهه التحليلي اللاّ ميتافيزيقي وسأعود إلى مناقشة هذه الفكرة فيما بعد ـ بقوله: «إنه إذا لم يكن للعالم جوهر فإن القول عن قضية ما إنها ذات معنىً

---

(١) Pitcher, G: The philosophy of wittgenstein, p.123.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٣) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.021). (ترجمة أوجدن)

(٤) Ladade, A.: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p.817.

(٥) نفس المرجع السابق، ص ٨١٩.

سيتوقف عندئذ على أن قضية أخرى تكون صادقة»[1]، أي إن معنى قضية ما في حالة وجود جوهر ثابت للعالم الخارجي إنما يتوقف على المطابقة بين القضية من جهة، وذلك الجوهر الثابت من جهة أخرى فيتحدّد المعنى. أما إذا لم يكن هناك جوهر «ثابت يحدّد لنا معنى قضية معينة» فلن يكون أمامنا عندئذ إلاّ أن نشتقّ معناها من قضية صادقة أخرى وهذه من ثالثة وتلك من رابعة... و... إلخ. وبهذا ننحصر في دائرة من القضايا يسند بعضها بعضاً. وعلى ذلك فوجود الجوهر الثابت أو الأشياء الثابتة هو المتطلّب الذي يبرّر لنا الاستخدام الصحيح للغة إذ إن ترابط الأشياء على نحوٍ أو آخر في واقعة ما، هو ما يبرّر لنا الحكم بصدق أو كذب أخرى.

٦ - إن الأشياء عند ڤتجنشتين يمكن أن ننظر إليها من زاويتين مختلفتين بحيث نعتبرها من وجهة نظر معينة مستقلة لها وجود منفصل عن الأشياء الأخرى وعن الوقائع الذرّيّة التي تدخل في تكوينها، ونعتبرها من وجهة نظر أخرى غير ذات وجود مستقل أو منفصل عن الأشياء الأخرى أو الوقائع الذرّيّة التي تدخل في تكوينها.

أ - فإذا نظرنا إلى شيء ما (وليكن أ) على اعتبار أنه أحد المكوّنات الممكنة لعدّة وقائع مثل (أ أحمر اللون)، (أ على يمين ب)، (أ على يسار جـ)، (أ أكبر من س)... إلخ فإن

---

(١) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.0211).

ذلك يعني أن الشيء (أ) له وجود مستقل بدليل إمكان دخوله في تكوين عدّة وقائع مختلفة، وقد عبّر ڤتجنشتين عن ذلك بقوله: «يكون للشيء وجود مستقل بمقدار إمكان وجوده في جميع الظروف الممكنة»[١] و«إنني لو عرفت شيئاً ما فإنني كذلك أعرف جميع إمكانات دخوله في الوقائع الذرّيّة، وكل إمكان من هذه الإمكانات لا بدّ أو يكون كائناً في طبيعة الشيء ذاته»[٢].

ب ـ أما إذا نظرنا إلى نفس الشيء من حيث أن الصفة الأساسية للشيء عند ڤتجنشتين هي «أن يكون مكوّناً ممكناً لواقعة ذرّيّة ما»[٣] كان معنى ذلك أنه من الضروري للشيء لكي يكون شيئاً أن يكون من الممكن دخوله في تكوين واقعة ذرّيّة ما ـ حتى إن إمكان دخول الشيء في واقعة ما يجب أن يكون كامناً في طبيعة الشيء نفسه ـ وفي هذا الصدد يقول ڤتجنشتين: «ليس في المنطق شيء عرضي: فإذا أمكن لشيء ما أن يدخل في تكوين واقعة ذرّيّة فإن إمكان وجود هذه الواقعة الذرّيّة لا بدّ أن يكون مقرّراً من قبل في ذلك الشيء نفسه»[٤]. ومعنى ذلك أن وجود الشيء مرتبط بوجود الواقعة الذرّيّة التي يمكن أن يدخل في تركيبها، وبالتالي بوجود الأشياء الأخرى التي يمكن

---

(١) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.0122).

(٢) Ibid: 2.0123.

(٣) Ibid: 2.011.

(٤) Ibid: 2.012.

أن تترابط معه في هذه الواقعة الذرّيّة أو تلك إذ أننا «لا نستطيع أن نتخيّل شيئاً ما معزولاً عن إمكان ارتباطه بأشياء أخرى»[1]. ويعني أيضاً أن وجود الواقعة الذرّيّة مرتبط بوجود الأشياء.

وعلى ذلك فالشيء ليس له وجود منفصل ولا مستقل لأنه بحكم طبيعته لا بدّ أن يكون جزءاً من واقعة ذرّيّة ما، وهذه النظرة الأخيرة هي التي يذهب إليها ڤتجنشتين في أغلب «رسالته» والتي عبّر عنها وعن وجهة النظر الأولى بقوله: «يكون للشيء وجود مستقل بمقدار إمكان وجوده في جميع الظروف الممكنة إلّا أن هذا النوع من الاستقلال إنما يعتبر ضرباً من الارتباط بالواقعة الذرّيّة أو نوعاً من الاعتماد عليها»[2].

٧ ـ ولكن إذا لم يكن للأشياء وجود مستقل فهل هي مما يمكن إدراكه أو أننا لا نستطيع أن ندركها إلّا وهي داخلة في تكوين واقعة من الوقائع؟

يقول ڤتجنشتين: «إن المكان والزمان واللون (التلوّن بلون ما) colouredness كلها صور للأشياء»[3]. وواضح أن هذا يعني أن بعض الأشياء ـ وربما كلها ـ تتّصف بكونها مكانية وزمانية، وأن بعض الأشياء تتّصف بكونها ذات لون[4].

---

(١) Ibid: 2.031.

(٢) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (20122).

(٣) Ibid: 2.0251.

(٤) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p. 130.

كما إن ما يقوله ڤتجنشتين في العبارة رقم (٢,١٣١) يبرّر لنا القول بأنه يعتبر بعض الأشياء (مثل النغمات) لها مقامات مختلفة وأن بعض الأشياء الأخرى تكون على درجة معينة من الصلابة، إذ هو يقول: «ليس من الضروري لأية بقعة في مجال الرؤية أن تكون حمراء لكنها لا بدّ أن تكون ذات لون، إنه يجوز لنا القول عنها بأن صفة اللون تكتنفها، وكذلك النغمة لا بدّ أن تكون ذات مقام كما لا بدّ أن يكون الشيء الملموس ذا صلابة ما... إلخ»[1].

وكلّ هذا يعني أن الأشياء عند ڤتجنشتين هي مما يمكن ملاحظته مثل البقعة الملوّنة أو النغمة ذات المقام المعيّن... وغيرهما إلاّ أن ڤتجنشتين لا يرمي إلى هذا على الرغم مما توحي به أمثال عباراته السابقة لأن كل المفردات التي يمكن ملاحظتها - حتى أصغر الجزئيات المكانية - هي مركّبة على نحوٍ أو آخر[2]. ولذا فكل الصفات التي يمكن ملاحظتها هي صفات يمكن حملها على ما هو مركب فقط لا على ما هو بسيط.

إذن ما معنى أن تكون الأشياء ملوّنة على النحو الذي ذهب إليه ڤتجنشتين في العبارة السابقة رقم (٢,٠١٣١)؟ ما دام الشيء عنده بسيطاً وكل ما يوصَف بصفة يمكن ملاحظتها لا يكون بسيطاً بل مركّباً؟

---

(١) (ترجمة أُوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.0131).

(٢) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p.133.

الواقع أن الأشياء عند ڤتجنشتين بسيطة غاية في البساطة وهي لا تتّصف بأيّ صفة من الصفات التي يمكن ملاحظتها، إنما تتّصف بهذه الصفة أو تلك أثناء وجودها في واقعة ما لأن الصفات المادية ـ تنشأ أول ما تنشأ نتيجة لتشكّل الأشياء[1] في واقعة ما.

وبما أن إمكان دخول الشيء في واقعة ما لا بدّ أن يكون كامناً في طبيعة الشيء ذاته[2] فإن معنى ذلك أن اتّصاف الشيء بصفة معينة يكون أمراً كامناً في طبيعته وهذا ما جعل ڤتجنشتين يصرّح بأن «الأشياء لا لون لها»[3]، بمعنى أنها عارية عن الصفات لا بمعنى أنها عديمة اللون فقط بحيث لا تتّصف بصفات معينة وهي على حِدَة، بل لا بدّ من دخولها في تكوين واقعة ما من الوقائع حتى يمكن الحديث عنها ووصفها بكذا وكذا[4]. وهذا ما عبّر عنه ڤتجنشتين أيضاً في كتابه «المذكّرات» بقوله: «إننا لا نعرف الأشياء البسيطة معرفة مباشرة»[5]، وهو يقصد بذلك أننا نعرفها بطريقة غير مباشرة عن طريق الوقائع الذرّيّة التي تدخل في تكوينها.

وموقف ڤتجنشتين بهذا موقف مضادّ لموقف أغلب

---

(١) (ترجمة أوجدن) wittgenstein, L.: Tractatus... (1.0231).

(٢) Ibid: 2.0131.

(٣) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.0232).

(٤) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p.119.

(٥) Wittgenstein, L.: Notebooks 1914 - 1916, (24.5.1915), p.50.

الفلاسفة، فالفلاسفة يذهبون أحياناً إلى أن العلاقات عبارة عن صفات للأشياء فيظنّون مثلاً ـ في القضايا «سقراط أطول من أفلاطون» و«سقراط أستاذ أفلاطون» ـ أن الصفات «أطول من» و«أستاذ» كلها محمولات تحمل على الموضوع «سقراط» وهم بذلك يردّون العلاقات إلى الصفات، أما ڤتجنشتين فيذهب إلى عكس ذلك إذ يردّ الصفات إلى العلاقات، فكون الشيء متّصفاً بصفة مثل (كونه أحمر اللون) هو كونه مرتبطاً بغيره من الأشياء بطريقة معينة[١].

وعلى ذلك فنحن نستطيع أن نتكلم عن نوعين من الصفات تتّصف بها الأشياء:

أ ـ نوع يتعلق بالأشياء من حيث إمكان دخولها في تكوين الوقائع ويسمّيها ڤتجنشتين بالصفات الداخلية internal.

ب ـ ونوع يتعلق بالأشياء من حيث وجودها بالفعل في الوقائع الذرّيّة ويسمّيها ڤتجنشتين بالصفات الخارجية external.

والصفات الداخلية عند ڤتجنشتين هي الصفات الأساسية التي لا يمكن تصوّر الشيء بدونها، وقد عبّر ڤتجنشتين عن ذلك بقوله: «إن الصفة تكون صفة داخلية إذا كان مُحالاً علينا أن نتصوّر موضوعها خالياً منها»[٢]، بل إننا لا نستطيع معرفة

---

(١) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p.119.

(٢) Wittgenstein, L.: Tractatus... (4.123).

الأشياء بدونها، «فلكي أعرف شيئاً ما لا بدّ أن أعرف جميع صفاته الداخلية لا صفاته الخارجية»[1].

والصفة الداخلية ليست محدودة المعالم عند ڤتجنشتين إنما هي مجرد إمكان دخول الشيء في واقعة ما، ولذا فهي تتحدّد بناءً على صورة الشيء[2] «لأن إمكان دخول شيء ما في تكوين الوقائع الذرّيّة هو صورة ذلك الشيء»[3].

أما الصفات الخارجية فهي تلك الصفات التي يمكن ملاحظتها وإدراكها بناءً على دخول الشيء في تكوين واقعة فعليــة أو هي «التي تنشــأ نتيجــة لتشكّـل configuration الأشياء»[4]، ولنمثّل لذلك على النحو الآتي: لنفرض أن لديّ شيئاً ما وليكن (قلماً مثلاً) ولنفرض أنه أزرق اللون ونقول في هذه الحالة إن اللون الأزرق يعتبر صفة خارجية (أو ماديّة كما يسمّيها ڤتجنشتين أحياناً كما في العبارة رقم ٢,٠٢٣١) - إلاّ أنّ القلم لكي يكون قلماً ليس من الضروري أن يكون أزرق اللون إنما لا بدّ أن يكون ذا لون ما - أحمر أو أسود أو أبيض... إلخ. ولذا فإمكان اتّصافه بلون ما هو صفة أساسية فيه أو داخلية، أما كونه متّصفاً بصفة معيّنة بالفعل فهذه عند ڤتجنشتين صفة مادية أو خارجية، وهي ليست أساسية في الشيء بمعنى أنه

(١) Ibid: 2.01231.

(٢) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p.12.

(٣) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.0141).

(٤) Ibid: 2.0231.

يمكن تصوّر الشيء بدونها، وقد مثّل ڤتجنشتين لذلك بقوله: «ليس من الضروري لأية بقعة في مجال الرؤية أن تكون حمراء لكنها لا بدّ أن تكون ذات لون... وكذلك النغمة لا بدّ أن تكون ذات مقام ما كما لا بدّ أن يكون الشيء الملموس ذا صلابة ما...»[1].

إلاّ أن هناك ملاحظة جديرة بالاعتبار في هذا الصدد؛ وهي أن إمكان دخول الشيء في واقعة ما ليس إمكاناً مطلقاً، بل هو يتحدّد بناءً على صورة الشيء التي تجعله متميّزاً عن غيره. فإذا قلت إن الشيء (أ) يمكن أن يدخل في تكوين واقعة ما فليس معنى ذلك أنه مما يمكن دخوله في تكوين وقائع أخرى، فقد يمكنني القول بأن (القمر يدور حول الأرض) ولكني لا أستطيع القول بأن (القمر بين الكتاب والقلم). أي إن هناك حدّاً معيّناً يسمح بدخول الشيء في تكوين وقائع معينة ولا يسمح بدخوله في تكوين وقائع أخرى.

ولكن ما هو هذا الحدّ؟ هو طبيعة الشيء نفسه، فطبيعة القمر تسمح بدخوله في واقعة معينة هي كونه مرتبطاً بالأرض بعلاقة معينة (أنه يدور حولها) ولا تسمح له بأن يرتبط بالكتاب والقلم بعلاقة مكانية (هي علاقة بين) لأنه لو لم يكن هناك حدّ لإمكان دخول الشيء في وقائع وعدم دخوله في وقائع أخرى، لكان الشيء ما يدخل في تكوين كل الوقائع ولما كان بالتالي

(١) Ibid: 2.0131.

هناك تمييز بين شيء وشيء آخر، وهذا ما عبّر عنه ڤتجنشتين بقوله: «إن الشيء إما أن تكون فيه صفات ليست موجودة في شيء آخر ويمكن للإنسان في هذه الحالة أن يميّزه مباشرة عن غيره من الأشياء بالوصف وبالإشارة إليه، وإما أن تكون فيه من ناحية أخرى صفات مشتركة بينه وبين أشياء أخرى متعدّدة، وفي هذه الحالة يكون تمييز أيٍّ من هذه الأشياء عن سواه أمراً مستحيلاً لأنه إذا لم يكن الشيء متميّزاً بشيء ما فلا يمكن تمييزه، وإلّا كان متميّزاً»(١). وسأعود إلى مناقشة هذه النقطة بالتفصيل حين أتكلم عن تحليل اللغة.

إلّا أننا يجب ألّا نعتبر الأمثلة السابقة التي مثّلنا بها للأشياء «كالقمر» و«القلم» هي أمثلة دقيقة للمعنى الذي يقصده ڤتجنشتين - فالشيء كما أكّد ڤتجنشتين بسيط وليس مركّباً(٢) - فضلاً عن أن مثل هذه الأمثلة لا تدلّ على ما هو بسيط إذ من الواضح أن الأشياء التي نستخدمها في حياتنا اليومية، أو التي نتكلم عنها في لغتنا العادية ليست بسيطة، بل مركّبة مثل المِنضَدة أو القلم أو الكتاب(٣). إذن ما هو هذا الشيء البسيط عند ڤتجنشتين وكيف يكون؟

إن ڤتجنشتين لا يعطينا أمثلة له ولا يوضح المقصود منه، وفي هذا الصدد يقول مالكوم: «ذات مرة كنّا نناقش

---

(١) Ibid: 2.02331.

(٢) Norman Malcom: Ludwig wittgenstein, (a memoir), p.86.

(٣) Maslow, A.: A study in wittgenstein tractatus, pp.10 - 12.

- (ڤتجنشتين وويلا دوني Willis Doney وأنا) - رسالة ڤتجنشتين المنطقية الفلسفية وقد سألت ڤتجنشتين عمّا إذا كان - أثناء كتابته «للرسالة» - قد فكّر في وجود شيء كمثل «الشيء البسيط» وكانت إجابته بأن تفكيره في ذلك الوقت لم يكن إلّا تفكيراً منطقياً، ولذا فإن ذلك الأمر لم يكن يعنيه كرجل منطقي أي أن يقرّر ما إذا كان هذا الشيء أو ذاك هو شيء بسيط أو شيء مركّب، إذ إن ذلك عمل تجريبي محض»[1]. وعلى ذلك فهذه الأشياء عند ڤتجنشتين لم تكن إلّا الأشياء بالمعنى المنطقي أو هي بسائط. وقد عبّر راسل عن ذلك في مقدمة «الرسالة» لڤتجنشتين بقوله: «إن ڤتجنشتين لم يذهب إلى أننا يمكننا أن نقول فعلاً ما هو بسيط أو أن نعرفه معرفة تجريبية لأنه ضرورة منطقية تتطلبها النظرية مثل الألكترون، وأساس اعتقاده وتسليمه بضرورة وجود هذه البسائط هو أن ما هو مركّب يفترض دائماً أسبقية وجود الواقعة»[2]. بل إن ڤتجنشتين نفسه يذهب إلى أننا لا نستطيع أن نتكلم عن وجود الأشياء ولا كيف تكون، بل إن كل ما نستطيعه إزاء الأشياء هو تسميتها فقط، وهو في هذا الصدد يقول: «إن الاسم الوارد في القضية يمثّل الشيء»[3]، «ولا يسعني إزاء الأشياء إلّا أن أُسمّيها فيكون لكلٍّ منها علامة تمثّلها، وبهذا لا يسعني إلّا أن أتحدّث عنها دون أن أستطيع

---

(١) (ترجمة أُوجدن) لودڤيج ڤتجنشتين Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.02).

(٢) Russell, B: Introduction to the tractatus. p.12.

(٣) (ترجمة أُوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (3.22).

تبرير وجودها فكلّ ما تستطيعه القضية هو أن تقول: كيف يكون الشيء لا ماهيته»[1].

والواقع أن تحليل فتجنشتين للعالم على النحو الذي ذكرته مرتبط أشدّ الارتباط بتحليله للغة في «رسالته» بحيث تتكوّن من فلسفته في هذين الميدانين ما نسمّيه بالفلسفة الذرّيّة المنطقية Logical atomism على غرار فلسفة راسل الذرّيّة المنطقية. إذ إن اللغة ليست إلاّ تصويراً للواقع الخارجي، ولمّا كانت اللغة تنقسم إلى عبارات أو قضايا كان العالم ينقسم إلى وقائع.

ولمّا كانت هذه القضايا مما يمكن تحليلها إلى قضايا بسيطة هي القضايا الأوّلية أو الذرّيّة كان لا بدّ من وجود وقائع ذرّيّة تقابل تلك القضايا الأوّلية بحيث يتوقّف صدق أو كذب القضية على وجود أو عدم وجود مثل هذه الوقائع. ومن ثم جاء تحليل فتجنشتين للعالم الخارجي بردّه إلى وقائع ذرّيّة وأشياء بمثابة تبرير لتحليله للعالم، إذ لو لم يكن هناك وجود للوقائع وللأشياء التي تتكوّن منها والتي تكوّن في نظره جوهر العالم فلن يكون أمامنا عندئذ إلاّ أن نشتقّ معنى قضية صادقة من معنى قضية صادقة أخرى وهذه من ثالثة وتلك من رابعة... وهلمّ جرّا، وبهذا تنحصر في دائرة من القضايا يسند بعضها بعضاً. وقد عبّر فتجنشتين عن هذا المعنى بقوله: إن الأشياء تكوّن جوهر العالم، فإذا لم يكن جوهر فإن القول عن قضية ما بأنها ذات معنى سيتوقف عندئذ على أن قضية أخرى صادقة»[2].

---

(١) Ibid: 3.221.

(٢) (ترجمة أوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.0211 and 2.021)

وعلى ذلك فإن نقدي لمعنى الذرّيّة المنطقية لن يكون كاملاً إلّا بعد عرضي لتحليله للغة في الفصل التالي. . . إلّا أنني أودّ الآن أن أورِد ملاحظتين هامّتين هما:

أولاً: إن القول بالذرّيّة المنطقية بصفة عامّة في فلسفته قد أدّى إلى القول بالميتافيزيقا[1]، فالقول بالذرّيّة المنطقية بصفة عامّة يقتضي القول بوجود وحدات نهائية يرتدّ إليها تحليلنا للعالم وكانت هذه الوحدات البسيطة النهائية عند ڤتجنشتين ـ كما أوضحت سابقاً ـ على نوعين هما[2]:

أ ـ الوقائع الذرّيّة، وهي أبسط وقائع يرتدّ إليها تحليل العالم والتي لا يمكن أن تنحلّ إلى وقائع أبسط منها.

ب ـ الأشياء، وهي التي تنحلّ إليها الوقائع البسيطة ولا تنحلّ هي إلى ما هو أبسط منها (وقائع أو أشياء).

والميتافيزيقا في فلسفة ڤتجنشتين واضحة في قوله بالمعنيين معاً:

ـ «فالذرّيّة المنطقية هي تلك النظرة التي ترى العالم مكوّناً من وقائع بسيطة كلٌ منها مستقل ومنفصل عن بقية الوقائع الأخرى، وهي تلك النظرة التي كانت الوضعية المنطقية وكذا فلسفة التحليل تميل إلى الأخذ بها منذ البداية وهي على وجه التأكيد نظرة ميتافيزيقية،

---

(١) Pitchere: The philosophy of wittgenstein, p.70.

(٢) Black, M: A companion to wittgenstein's tractatus, p.58.

ولذا كان من المنتظر من الوضعية المنطقية ـ وهي التي تبتعد عن الميتافيزيقا وتتجنبها ـ أن ترفضها وهذا ما فعله كثير منهم، بينما اعترف بها بعضهم مثل ڤتجنشتين مع افتراضهم بأنها خالية من المعنى، إلاّ أنهم ذهبوا إلى أنه شيء خالٍ من المعنى ولكنه هامّ، بينما ذهب البعض الآخر ـ مثل راسل ـ إلى أنه على الرغم من أن أغلب الميتافيزيقا خالية من المعنى إلاّ أن هذه ليست كذلك»[1].

ـ كما أن القول بوجود الأشياء أو البسائط المنطقية هو قول ميتافيزيقي «إذ إنه يُعنَى بالأشياء الماهيّات الوجودية البسيطة النهائية التي يتكوّن منها العالم والتي هي أشبه ما تكون «بالأشياء» عند هوايتهد Whitehead و«الماهيات» essences عند سانتيانا «Santayana»[2]. ونحن إذا ما تساءلنا عن معنى الأشياء عند ڤتجنشتين أو على أيّ نحوٍ تكون ما وجدنا إجابة محددة، بل وجدنا اتجاهاً ينحو نحو الميتافيزيقا، فالشيء ليس له وجود مستقل بالفعل (هو مستقل من الناحية المنطقية)، بل لا بدّ أن يكون داخلاً في تكوين واقعة من الوقائع وهو أشبه ما يكون في هذه الحالة بالجوهر الذي يكمن وراء كل شيء ويعتبر حاملاً لكل الأعراض والصفات. إلاّ أنه في حدّ ذاته لا يتميّز إلاّ بصفة واحدة هي أنه موجود. وهو يؤكد هذا التشبيه بقوله: «إن الأشياء تكون جوهر العالم»[3]، وسأعود

---

(١) Blonshard, B.: Reason and analysis, p.127.

(٢) Maslow, A.: A study in wittgenstein's tractatus, p.11.

(٣) (ترجمة أُوجدن) Wittgenstein, L.: Tractatus... (2.021).

إلى مناقشة معنى الذرّيّة المنطقية عند ڤتجنشتين بالتفصيل بعد عرضي لتحليله للغة.

ثانياً: إن فكرة الذرّيّة المنطقية التي ذهب إليها ڤتجنشتين كانت تمثّل مرحلة معينة من مراحل تفكيره، وهي المرحلة الأولى التي سبق أن عرضت لها، والتي كان ما زال متأثّراً فيها بالاتجاهات المثالية الميتافيزيقية. ولذا فإننا نجده يميل إلى رفض هذه الفكرة في فلسفته المتأخرة التي عبّر عنها في كتابه «أبحاث فلسفية»، ويرفض بالتالي تحليل العالم إلى وقائع وإلى أشياء وإن لم يكن رفضه لها واضحاً قاطعاً شأنه في أغلب أفكاره الفلسفية المتأخرة، لأنه في كتابه «أبحاث فلسفية» وفي كتابه «بعض الملاحظات على أُسس الرياضيات» من قبل لم يكن مهتمّاً بتحليل العالم أو ببحث العناصر الأولى التي يتكوّن منها، بل كان مهتمّاً بتحليل اللغة - من حيث دلالتها ومن حيث استعمالاتنا المختلفة لها. . . . فقد بيّن ڤتجنشتين في «أبحاثه الفلسفية» أن العالم والخبرة ليسا منسّقين tidy بحيث نقسمها قسمة ذات حدود فاصلة إلى وقائع ذرّيّة، كما أنه بدأ ينظر إلى اللغة بعد أن توقف عن اعتبارها وسيلة للتعبير عن قضايا ذات صورة منطقية ثابتة بحيث تصوّر هذه القضايا والوقائع تبعاً لقواعد محدّدة، بدأ ينظر إلى اللغة على أنها وسيلة للاتصال بين الناس الذين طوّروها بحيث تخدم الأغراض المختلفة لنشاطات حياتهم المختلفة»[1].

---

(1) Cornforth, M.· Science versus idealism, p.156.

ولذا نجده يناقش هذه النظرة السابقة إلى تحليل العالم إلى وقائع وإلى تحليل الوقائع إلى أشياء بسيطة بشكل غير مباشر في فلسفته المتأخرة أثناء مناقشته لمعنى اللغة وتحليلها، وهذا ما سأتناوله بالتفصيل في الفصل التالي.

٨ ـ نقد فلسفة ڤتجنشتين:

أ ـ النقد الذاتي:

ـ من حيث نقده لبعض أفكاره الأولى أو تطويره إيّاها:

حينما أكمل ڤتجنشتين رسالته المنطقية الفلسفية، كان مقتنعاً بأن النتائج التي انتهى إليها كانت صادقة صدقاً يقينياً وبأن المشكلات الكبرى في الفلسفة قد تمّ حلّها أخيراً ـ على الأقل من حيث المبدأ ـ فهو يقول في مقدمة «رسالته»: «إن الأفكار التي سيقت هنا يستحيل الشك في صدقها، أو هي فيما أرى أفكار مقطوع بصحتها، ولذا فإنني أعتقد أن كل ما هو أساسي تُرِك». ولذا كان من الطبيعي أن يترك ڤتجنشتين الاشتغال بالفلسفة طالما أنه قد توصّل إلى حلّ مشكلاتها الكبرى وهذا لأنه كان واثقاً تمام الثقة مما توصّل إليه من نتائج في رسالته[1]. ثم حدث له ـ سواء كان ذلك ناتجاً عن مناقشاته مع رامزي أو مع أعضاء جماعة ڤيينّا أو تفكيره الخاصّ أو مناقشاته مع سرافا أو عن ذلك كله ـ أن بدأت ثقته في مدى صحة ما توصّل إليه من نتائج فلسفية سابقة تضعف. «وڤتجنشتين كان أميناً مع نفسه من الناحية العقلية أمانةً كبيرةً، ولذا

---

(١) Pitcher G.: The philosophy of wittgenstein, p.171.

فقد تبيّن له في أواخر عام ١٩٢٠ ضرورة العودة إلى الفلسفة لكي يُعيد النظر في موقفه الفلسفي، وباختصار لكي يبدأ من جديد»[1]. وهذا ما فعله فقد عاد مرة أخرى إلى كمبردج عام ١٩٢٩ لكي يستأنف عمله الفلسفي.

وإنّي أُرجّح أن ڤتجنشتين لم يكن قد تبيّن خطأ أفكاره الفلسفية الأولى قبل عودته إلى كمبردج، إنما يمكن القول بأن ثقته الزائدة في صحتها هي التي تزعزعت فقط وإلاّ لما كان قد تقدّم «برسالته» إلى كمبردج للحصول على درجة الدكتوراه، ولما كان قد كتب «بعض الملاحظات على المصوّرة المنطقية عام ١٩٢٩ التي كانت فكرتها الأساسية قريبة الصلة بفكرة «الرسالة» الأساسية إلاّ أن أفكاراً جديدة بدأت تتولّد في ذِهنه في تلك الأثناء». وفي هذا الصدد يقول مور: إن ڤتجنشتين ذكر له: «أنه حينما كان يكتب (بعض ملاحظات على الصورة المنطقية) بدأت تتولّد لديه أفكار جديدة وإن كانت هذه الأفكار ما تزال بالنسبة له حتى ذلك الوقت غامضة لم تتبلور». ولقد بدأ ڤتجنشتين في العام التالي مباشرة أي عام ١٩٣٠ يتحقّق بوضوح أن أفكاره الرئيسية في «الرسالة» كانت أفكاراً خاطئة، وقد عبّر عن ذلك بقوله في مقدمة كتابه «أبحاث فلسفية»: «لقد أتيحت لي منذ أربع سنوات مضت أن أعيد قراءة كتابي الأول «رسالة منطقية فلسفية» لكي أشرح ما فيه من أفكار إلى شخص ما، وقد بَدَا لي فجأة أنني يجب أن أطبع هذه الأفكار القديمة والأفكار الجديدة معاً لأن هذه الأفكار الأخيرة لم يمكن فهمها فهماً صحيحاً إلاّ إذا.

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٧٢.

تمّت المقابلة بينها وبين طريقتي القديمة في التفكير. . فمنذ أن بدأت أُعاود الاشتغال بالفلسفة مرة ثانية منذ ستّة عشرة سنة، اضطررت أن أتبيّن أخطاء جسيمة فيما كتبته في هذا الكتاب الأول».

وأهم الأفكار التي تناولها ڤتجنشتين في فلسفته الأولى ثم تخلّى عنها فيما بعد على أنها أفكار خاطئة هي:

١ ـ إن العالم ينحلّ إلى وقائع لا أشياء.

٢ ـ الوقائع الذرّيّة تتكوّن من أشياء بسيطة بساطة كاملة.

٣ ـ إن اللغة تنحلّ إلى قضايا، والقضايا تنحلّ إلى قضايا أوّلية تتكوّن من أسماء كلّ منها يشير إلى شيء من الأشياء فيكون معنى الاسم هو الشيء الذي يسمّيه.

٤ ـ إن القضايا ليس لها إلاّ تحليل واحد كامل، وذلك بردّها إلى القضايا الأوّليّة.

٥ ـ النظرية التصوّريّة للغة ـ من حيث إن القضايا ذات المعنى تكون رسماً للوقائع الموجودة في الواقع الخارجي.

٦ ـ فكرة الأناوحدية.

٧ ـ فكرته عن التصوّف.

ومما هو جدير بالذكر أن كل هذه الأفكار كانت نتائج طبيعية لفكرته عن الذرّيّة المنطقية التي كانت بمثابة الأساس الذي شيّد عليه بناءه الفلسفي المتمثّل في الرسالة، أو كانت بمثابة المبرّر الذي جعله ينتهي إلى مثل هذه النتائج.

فهو بناءً على فكرته الذرّيّة المنطقية يرى أن العالم ينحلّ إلى وقائع، والوقائع تنحلّ إلى وقائع ذرّيّة هي أصغر ما يمكن أن ينحلّ إليه الواقع الخارجي، أو هي الذرّات الأولى أو الوحدات الأخيرة التي ينتهي إليها تحليل العالم (وإن كانت الواقعة الذرّيّة مكوّنة من أشياء على نحوٍ أو آخر).

وكذلك اللغة تنحلّ إلى قضايا، والقضايا تنحلّ إلى قضايا أوّلية هي أصغر ما يمكن أن تنحلّ إليه اللغة، أو هي الذرّات الأولى أو الوحدات الأخيرة التي ينتهي إليها تحليل اللغة (وإن كانت القضية الأوّلية تتكوّن من أسماء مترابطة على نحوٍ أو آخر).

هكذا وضع ڤتجنشتين الأساس الذي استنتج منه أن اسماً ما يشير إلى شيء ما، وبالتالي فالقضية الأوّلية المكوّنة من أسماء تكون رسماً للواقعة المكوّنة من أشياء، ومن ثم استكمل ڤتجنشتين عناصر نظريته التصويرية للغة.

كما استنتج من ذلك أن القضية ذات المعنى هي القضية التي تتكلّم عن الواقع أو التي يمكن تحليلها إلى عبارات أوّليّة تتناول الواقع الخارجي وتصوّره ـ وهي قضايا العلوم الطبيعية ـ أما ما عدا ذلك فليس إلاّ عبارات خالية من المعنى، أو هي مجرّد لغو.

ولمّا كانت كل قضية أقولها يكون لها معنىً إذا كانت مما يمكن مقارنتها بالواقع الخارجي، كان معنى ذلك أن القضية ذات المعنى هي التي يمكن تحقيقها في الخارج، وحيث أن تحقيق القضية يكون بالخبرة الذاتية كان ما يراه الإنسان في حدود خبرته من وقائع هو ما

يستطيع أن يتكلم عنه، وكانت حدود العالم بالنسبة للإنسان هي حدود ما يقوله أي حدود لغته. . . وكانت حدود معرفة الإنسان هي حدود ما يقع في خِبرته في هذا العالم وهي بدورها حدود اللغة التي يشكّلها فيصوّر بها ما وقع في خبرته في هذا العالم. وهذه هي أخطر النتائج التي توصّل إليها فتجنشتين والتي عبّر عنها بمبدأ الأناوحدية.

ولمّا تخلّى فتجنشتين عن فكرته عن الذرّيّة المنطقية في فلسفته المتأخرة تخلّى بالتالي عن كل هذه النتائج التي ترتّبت على هذه الفكرة.

هذا بالإضافة إلى أنه قد تخلّى كذلك عن طريقته في التحليل التي كان يتّبعها من قبل، فطريقة التحليل التي كان يتّبعها في «الرسالة» كانت تعتمد على ردّ ما هو مركّب إلى عناصره الأولى أو وحداته الأوّلية البسيطة التي لا تنحلّ إلى ما هو أبسط منها. أما طريقة التحليل التي كان يتّبعها في فلسفته المتأخرة فكانت تعتمد على البحث في اللغة لمعرفة الطريقة التي تستخدم فيها الألفاظ بالفعل والسياقات التي تستخدم فيها بطريقة ذات معنى.

كما أنه تخلّى بالتالي عن فكرته عن وظيفة اللغة التي كانت في فلسفته الأولى تصويراً للواقع الخارجي فأصبحت في فلسفته الجديدة بمثابة وسيلة التفاهم مع الآخرين والتأثير فيهم. بمعنى آخر بعد أن كانت وظيفتها فردية تتفق مع فكرة الأناوحدية التي انتهى إليها ومع فكرته عن الذرّيّة المنطقية التي بدأ بها أصبحت وظيفتها اجتماعية، وهو في هذا المعنى يقول: «إنني لا أقول (بدون اللغة ما كنّا نستطيع أن نتصل بعضنا ببعض فقط)، بل إنني أقول أيضاً:

(بدون اللغة لا يمكننا أن نؤثّر في غيرنا من الناس، على هذا النحو أو ذاك)».

ولقد عرضت من قبل لرأي ڤتجنشتين بالنسبة لكل هذه الأفكار والنتائج في فلسفته الأولى وكيف كان موقفه منها في فلسفته المتأخرة.

أما أهم الأفكار التي طوّرها ڤتجنشتين في فلسفته المتأخرة، هي فكرته عن حدّ اللغة التي أصبحت في فلسفته المتأخرة هي حدود ألعاب اللغة المختلفة، وكذا فكرته عمّا يمكن قوله وما لا يمكن التي أصبحت في فلسفته المتأخرة هي قواعد أو مقاييس ألعاب اللغة الجزئية في كتابه «أبحاث فلسفية».

- من حيث حكمه على «الرسالة نفسها»:

من أهم العبارات التي انتهى ڤتجنشتين إليها في رسالته العبارات التي تتناول فكرة اللغو أو الخلوّ من المعنى، وخاصة العبارات رقم (٤,٠٠٣) ورقم (٦,٥٣) التي يطبّق فيها فكرة اللغو على قضايا الفلسفة فيقول في العبارة الأولى: (إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية - ليست كاذبة - بل هي خالية من المعنى، فلسنا نستطيع إذن أن نُجيب عن أسئلة من هذا القبيل وكلّ ما يسعنا هو أن نقرّر عنها أنها خالية من المعنى فمعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا. . . وإذن فلا عجب إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق). كما يقول في العبارة الثانية:

«إن المنهج الصحيح للفلسفة يمكن أن يكون هو هذا ألّا تقول شيئاً إلّا مما يمكن قوله، أي قضايا العلم الطبيعي أي شيئاً لا علاقة له بالفلسفة فتبرهن دائماً حينما يرغب أيّ شخص آخر أن يقول شيئاً ميتافيزيقياً تبرهن له أنه لم يُعطِ أيّ معنىً لعلامات (ألفاظ) معينة في قضاياه».

ولمّا كانت «رسالة» ڤتجنشتين عبارة عن أقوال فلسفية أو هي عبارات تتكلم في الفلسفة ومعناها ومشكلاتها وكيف أنها تنتج عن سوء فهم منطق اللغة وتتكلم كذلك عن العالم وتحليله إلى وقائع واللغة وتحليلها إلى قضايا كانت بالتالي ـ هي نفسها ـ مما ينطبق عليه حكم ڤتجنشتين وتكون العبارات الواردة في الكتاب خالية من المعنى أيضاً.

ولقد كان ڤتجنشتين واعياً بذلك الموقف فتراه يقول في نهاية «الرسالة»: «إن قضاياي توضح الموقف على النحو التالي: إن مَن يفهمني سيعلم آخر الأمر أن قضاياي كانت بغير معنى».

إلّا أن ڤتجنشتين يتدارك فيُوحي بأنها قضايا لها فائدة لأنها تكون في نظره أشبه بدرجات السُلّم التي يستخدمها الإنسان في الصعود إلى أعلى فيتجاوزها ثم يُلقي بالسُلّم بعيداً بعد أن يكون قد حقّق وظيفته، فيقول في هذا الصدد: «إن مَن يفهمني سيعلم آخر الأمر أن قضاياي كانت بغير معنى، وذلك بعد أن يكون قد استخدمها (سُلّماً) في الصعود أي صعد عليها ليجاوزها. (بمعنى أنه يجب عليه أن يُلقي بالسُلّم بعيداً بعد أن يكون قد صعد عليه).

وعلى ذلك فڤتجنشتين نفسه يحكم على ما قاله في «الرسالة» من عبارات بأنها عبارات خالية من المعنى إلّا أنها ليست خالية تماماً من المعنى في الوقت نفسه، بل يكون لها نوع من المعنى هو أنها ساعدتنا على بلوغ هدفنا من الفلسفة وهو تحليل مشكلاتها وبيان أنها مشكلات زائفة. . . والواقع أن ڤتجنشتين كان قد انتهى إلى مثل هذه النتيجة من قبل، أثناء تناوله لقضايا تحصيل الحاصل وقضايا التناقض بالتحليل، فنراه يقول: «إن تحصيل الحاصل والتناقض ليسا خاليين تماماً من المعنى، إنها جزء من الجهاز الرمزي على النحو الذي يكون فيه «الصفر» جزءاً من الجهاز الرمزي الخاصّ بالحساب»[١]، وعلى ذلك فلا تحصيل الحاصل أو التناقض عبارة عن مجرد لغوٍ وإلّا لما استطعنا أن نتكلم عنها، ولا كذلك عباراته الفلسفية التي أوردها في «الرسالة» وإلّا ما كانت هناك ضرورة لقولها أصلاً.

ومما هو جدير بالذكر أن ما ذكره ڤتجنشتين عن قضاياه وخلوّها من المعنى كان أهم ما وُجّه من نقد لفلسفة ڤتجنشتين الأولى فاعتبرها البعض مجرّد أقوال خالية من المعنى لا قيمة لها ولا فائدة مثل كارنب الذي قال: «إنني لا أوافق ڤتجنشتين على معنى اللغو الهامّ لأن موقف ڤتجنشتين لا يبدو متّسقاً مع نفسه، فهو يخبرنا أن الإنسان لا يستطيع أن يقول قضايا فلسفية وما لا يستطيع الإنسان أن يتكلم عنه يجب عليه أن يسكت عنه إلّا أنه بدلاً من أن يظل صامتاً نجده يكتب كل هذا الكتاب في الفلسفة».

---

(١) Ibid: 4.4611.

والرأي عندي أنه على الرغم من أن تبرير ڤتجنشتين قد لا يبدو كافياً بوصفه هذا اللغو بأنه لغو هامّ، إلّا أن نقد كارنب على هذا النحو لا يبدو مقبولاً كذلك لأننا نجد دوراً في هذا النقد يتّضح في أن المعيار الذي حكم بناءً عليه بخلو قضايا الرسالة من المعنى هو نفسه أحد أجزاء الرسالة، فهو أيضاً خالٍ من المعنى وبالتالي لا يصلح لأن يكون معياراً أستخدمه في الحكم على غيره طالما هو نفسه لا يفيد أيّ معنى.

وفي ضوء هذا الرأي يمكننا أن نناقش آراء ڤتجنشتين في «الرسالة» وإلّا لو اعتبرناها خالية من المعنى تماماً لما كان هناك ما يدعو إلى مناقشتها أو نقدها ولما كان هناك ما يبرّر دراستها على النحو الذي قام به ماكس بلاك وماسلو وستنيوس وأنسكوم وغيرهم، ولما تأثّر بعض فلاسفة التحليل المعاصرين ببعض ما ذهب إليه ڤتجنشتين من أفكار في رسالته.

ب ـ نقد فلسفة ڤتجنشتين:

يتلخص أهم ما وُجّه من نقد لفلسفة ڤتجنشتين بصفة عامّة في نقطتين أساسيتين:

الأولى: أن ڤتجنشتين على الرغم من اصطناعه منهجاً أقرب ما يكون إلى المناهج الوضعية في طريقة تناوله لمشكلات الفلسفة، وعلى الرغم من إنكاره للميتافيزيقا واعتباره أن قضاياها خالية من المعنى إلا أنه:

١ ـ يتبنّى كثيراً من الأفكار الميتافيزيقية وخاصة في «رسالته المنطقية الفلسفية».

٢ ـ وينتهي إلى نوع من المثالية الذاتية التي تبدو في قوله الأناوحدية.

والثانية: أن ڤتجنشتين لا ينتهي في فلسفته المتأخرة إلى نتائج تسدّ الثغرات الناتجة عن إنكاره لبعض أفكاره الفلسفية الأولى، وفيما يلي تفصيل ما أوجزناه:

ـ الميتافيزيقا في فلسفة ڤتجنشتين:

كان ڤتجنشتين يُبدي نُفوراً كبيراً من الميتافيزيقا، وهذه إحدى السِمات التي يتّسم بها فلاسفة التحليل بصفة عامّة، ويتّضح ذلك في أكثر من موضوع من رسالته مثل:

١ ـ اعتباره أن الميتافيزيقا مجرّد لَغْوٍ، أو هي خالية من المعنى فيقول عن المنهج الذي يجب اتّباعه في الفلسفة: «هو أن تبرهن دائماً حين يرغب شخص آخر في أن يقول شيئاً ميتافيزيقياً تبرهن له أنه لم يُعطِ أيّ معنىً لعلامات معينة في قضاياه».

٢ ـ ومثل رفضه لوجود ما يسمى بالذات الميتافيزيقية وجعله من ذات الإنسان مجرد حدٍّ للعالم فقط بدون أن يكون لها وجود ميتافيزيقي باطن للإنسان، فيقول: «ليس هناك ما قد نسمّيه بالذات المفكّرة أو المتمثّلة لتفكيرها. فإذا كتبت كتاباً هو العالم كما وجدته، فإنني يجب أن أتكلم فيه أيضاً عن جسمي وأقول أيّ أعضائه يأتمر بإرادتي وأيّها لا يطيعها... إلخ وسيكون هذا

إذن منهجاً لعزل الذات أو بمعنى آخر أكثر أهمية، منهجاً لإظهار أنه لا وجود للذات أي أن الشيء الوحيد الذي لا يمكن ذكره في هذا الكتاب هو الذات».

فإذا ما تساءلنا بعد ذلك: ما هي الذات إذن؟ لكانت إجابة ڤتجنشتين ان الذات عبارة عن حدٍّ للعالم، ولكنها لا توجد فيه على أنها شيء من بين أشيائه، «إن الذات لا تتصل بالعالم بقدر ما هي حدّ للعالم»، وإلا لو كانت موجودة في العالم فأين تكون وكيف نستطيع إدراكها؟ وفي هذا الصدد يقول ڤتجنشتين: «أين عسانا أن نجد في العالم ذاتاً ميتافيزيقية».

إلاّ أن ڤتجنشتين على الرغم من موقفه الواضح الصريح تجاه الميتافيزيقا وإنكاره أن يكون لعباراتها أيّ معنى، نجده يتّجه اتجاهاً ميتافيزيقياً في الوقت نفسه في أكثر من موقف له تجاه المشكلات التي تناولها بالبحث في فلسفته مثل:

- فكرته عن الذرّيّة المنطقية:

وعن الفكرة الأساسية التي تدور حولها أغلب فلسفة ڤتجنشتين في رسالته، وقد لا تبدو لأول وهلة هذه الفكرة على أنها فكرة ميتافيزيقية «إذ إنها نظرية وضعها التجريبيون من الفلاسفة، ومن المعروف أنهم فلاسفة لا ميتافيزيقيين». إلاّ أننا يجب ـ كما يقول بيرز ـ: «ألاّ ننخدع بالطريقة التي يعلن بها التجريبيون إنكارهم للميتافيزيقا، فمثل هذا الإنكار يعكس مقصدهم، إلاّ أنه على الرغم من هذا القصد فإن كثيراً من التجريبيين كانوا فلاسفة خياليين

حالمين تماماً مثل الفلاسفة الميتافيزيقيين، ويمكن التثبّت من هذا القول باختبار فكرة الذرّيّة المنطقية لكي نتبيّن أنها ليست إلّا نتيجة لنوع من الخيال الفلسفي، وهذا أمر جدير بالتثبّت منه طالما أصبح الاعتقاد بأن التجريبيين لا يمكن أن يكونوا فلاسفة ميتافيزيقيين بل وهماً قوّيا في التفكير المعاصر».

وهو نفس المعنى الذي ذهب إليه بلانشارد في قوله: «بأن الذرّيّة المنطقية عبارة عن نظرية ترى العالم على أنه مكوّن من وقائع بسيطة مستقلة ومنفصلة بعضها عن بعض وهي تلك النظرة التي كانت الوضعية المنطقية تميل إلى الأخذ بها، وكذا فلسفة التحليل منذ البداية وهي بكل تأكيد، نظرية ميتافيزيقية ولذا كان من المنتظر من الفلسفة الوضعية المنطقية ـ وهي التي تبتعد عن الميتافيزيقا وتتجنّبها ـ أن ترفضها. وهذا ما فعله كثير من فلاسفة الوضعية ورجال التحليل بينما اعترف بها بعضهم مثل ڤتجنشتين وبرتراند راسل»[1].

ولتوضيح ذلك أقول: إن فكرة الذرّيّة المنطقية عند ڤتجنشتين تتلخص في أن العالم ينحلّ إلى مجموعة من الوحدات الأوّلية أو الذرّات النهائية التي لا تنحلّ إلى ذرّات أخرى أصغر منها هي الوقائع الذرّيّة (وإن كانت تتكوّن من أشياء بسيطة). وكذا اللغة تنحلّ إلى مجموعة من الوحدات الأوّلية أو الذرّات النهائية التي لا تنحلّ إلى وحدات أخرى أصغر منها هي القضايا الأولية (وإن كانت تتكوّن من أسماء).

---

(١) Blanshard, B.: Reason and analysis, p.127.

ولمّا كان معنى الاسم هو الشيء البسيط الذي يشير إليه كانت القضية المكوّنة من أسماء رسماً للواقعة المكوّنة من الأشياء التي تسمّيها هذه الأسماء. هنا نتساءل على أيّ أساس أقام ڤتجنشتين (وكذا راسل) فكرته عن أن العالم ينحلّ إلى وقائع لا إلى أشياء؟ ما هو مبرّر هذا القول؟ لا نكاد نجد إجابة واضحة في فلسفة ڤتجنشتين على ذلك. لأنه مجرد فرض يفترضه ڤتجنشتين ثم يبدأ منه في إقامة نسق فلسفي متكامل. إنه افتراض ميتافيزيقي ليس له ما يبرره وفي هذا الصدد يقول ماسلو: «إن ضرورة وجود وقائع ذرّيّة نعبّر عنها بالقضايا الأوّلية هي ضرورة ميتافيزيقية لا يبرّرها المنطق ولا الواقع التجريبي، بل هي افتراض أوّلي قبلي سابق على التجربة افتراض ميتافيزيقي». كما يقول بيرز: «إن مجرد قول ڤتجنشتين بوجود جزئيات منطقية غير منقسمة كان بمثابة النقطة التي توقّفت عندها نظرية الذرّيّة المنطقية عن كونها نظرية واقعية وأصبحت نظرية ميتافيزيقية». ويؤيد بتشر نفس المعنى بقوله: «إن الذرّيّة المنطقية عند ڤتجنشتين نظرية ميتافيزيقية لأنها تقوم على افتراض ميتافيزيقي هو أن جميع القضايا الحقيقية عبارة عن قضايا مركّبة نشأت عن ذرّات منطقية هي القضايا الذرّيّة وإن جميع الوقائع مركّبة من ذرّات منطقية هي الوقائع الذرّيّة»[1]. والواقع أن ڤتجنشتين يقدّم لنا هذا الافتراض في رسالته بلا تبرير أو برهان بلا دفاع أو تأييد كالمُسلّمات التي نسلّم بصحتها في الرياضة ثم نستنتج منها مختلف النتائج.

---

(١) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p.70.

فالوقائع الذرّيّة وجودها ضروري، أما لماذا تكون هذه الضرورة موجودة فهذا ما لا يفسّره لنا فتجنشتين، بل إن كل ما يقوله في هذا الصدد: «حتى لو كان العالم مركّباً بطريقة غير متناهية لدرجة أن كل واقعة تتكوّن من عدد غير متناهٍ من الوقائع الذرّيّة وكلّ واقعة ذرّيّة تتكوّن من عدد غير متناهٍ من الأشياء فحتى في هذه الحالة لا بدّ من وجود أشياء ووقائع ذرّيّة»[1]. ثم يربط فتجنشتين بين وجود الواقعة الذرّيّة وبين معنى القضية الأوّلية فيرى أن ضرورة وجود الوقائع الذرّيّة نعبّر عنها بالقضايا الأوّلية «لأن القضية الأوّلية تثبت وجود واقعة ذرّيّة ما»[2]. إذن ما هي الضرورة في وجود القضايا الأوّلية؟ لا نجد إجابة كافية في رسالة فتجنشتين عن ذلك.

هذا ويمكننا أن نلخّص أهم ما وُجّه من نقد إلى نظرية الذرّيّة المنطقية عند فتجنشتين من حيث هي نظرية ميتافيزيقية على النحو التالي:

أ - إنها تقوم على افتراضات ميتافيزيقية ليس لها ما يبرّرها على الإطلاق.

ب - إنها فشلت تماماً في أن تقابل بين معرفتنا الحقيقية وبين العالم الخارجي[3]، بل إنها تعطينا صورة عن العالم على أنه عالم خيالي مُكوّن من وقائع ذرّيّة منفصلة، في حين أن معرفتنا

---

(١) Wittgenstein, L.: Tractatus... (4.221).

(٢) Ibid: 4.21.

(٣) Cornforth, M.: Science versus idealism, p.122.

بالوجود الخارجي مختلفة عن ذلك[1].

جـ ـ إن تخطيطها المنطقي يصوّر القضايا باعتبارها دالاّت صدق للقضايا الأوّلية ليس له أيّ أساس ولا هدف[2]، إنه مجرّد افتراض جزافي ليس هناك أيّ دليل يثبت صحته في فلسفة ڤتجنشتين.

د ـ إن الذرّيّة المنطقية ليست إلاّ تطبيقاً من نوع جديد للتصنيفات الثابتة عند أرسطو «إذ إن منطق أرسطو في أساسه منطق تصنيفات للماهيّات وهذه السِمَة هي التي غالى في إظهارها المناطقة المدرسيون الذين افترضوا أن كل شيء موجود في العالم يمكن إدخاله ضمن فئة خاصة من التصنيفات الثابتة (مثل الأنواع والأجناس)، وقد كانت هذه النظرة الميتافيزيقية للعالم هي نفس النظرة التي طوّرها المناطقة المحدّثون حين ذهبوا إلى أن العالم يجب أن ننظر إليه على أنه مجموعة من الوقائع الذرّيّة».

ـ فكرته عن الأشياء البسيطة:

تعتبر الأشياء أو البسائط المنطقية «من أوضح الأمثلة على الاتجاه الميتافيزيقي في فلسفة ڤتجنشتين». إذ إن ڤتجنشتين كان يرى في رسالته أن الأشياء هي المكوّنات المباشرة التي تتكوّن منها

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٢٥.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٢٢.

الوقائع وإن لم تكن هي المكوّنات المباشرة التي يتكوّن منها العالم لأن العالم ينحلّ إلى وقائع لا أشياء، والأشياء عند فتجنشتين:

أ - بسيطة[١] لا تنقسم إلى ما هو أصغر أو أبسط منها، بل هي أبسط الموجودات.

ب - ثابتة لا تتغيّر «فالشيء هو الثابت وهو الموجود، أما المتحوّل المتغيّر فهو البناء المركّب من أشياء»[٢].

جـ - ولمّا كانت الأشياء ثابتة لا تتغيّر فهي باقية إلى الأبد على هذه الحال[٣] لا تفسد «لأنها بسيطة لا تنقسم، وما ينقسم إلى أجزاء هو ما يمكن فساده، أما ما لا ينقسم فهو باقٍ على حاله ثابت لا يتغيّر ولا يفسد ولا يزول»[٤].

لكن هذه الصفات كلها لا توضح لنا معنى الأشياء عند فتجنشتين تمام التوضيح، فهل هي المفردات الجزئية التي ندركها في الواقع الخارجي؟! إنها ليست كذلك لأن الأشياء التي تقع في خبرتنا في العالم الخارجي ليست بسيطة، بل هي مما يمكن تحليله إلى أجزاء أصغر منها.

إذن ما هي هذه الأشياء؟ لا نجد إجابة كافية عن هذا السؤال فنحن لا نستطيع بالنسبة له أن نتكلّم عن وجود الأشياء ولا كيف

---

(١) Wittgenstein L.: Tractatus... (2.02).

(٢) Ibid: 2.0271.

(٣) Pitcher, G.: The philosophy of wittgenstein, p.123.

(٤) نفس المرجع، ص ١٢٤.

تكون وكلّ ما نستطيعه هو أن نسمّيها فقط، فتراه يقول: «لا يسعني إزاء الأشياء إلاّ أن أسمّيها فيكون لكلٍّ منها علامة تمثّلها، وبهذا لا يسعني إلاّ أن أتحدّث عنها دون أن أستطيع تقرير وجودها».

إنها مجرد افتراضات ميتافيزيقية لا واقعية تبرّر استخدامنا للأسماء في اللغة على أساس أن الاسم يشير إلى الشيء والشيء هو معناه[1]، فالشيء مجرد افتراض نفترض وجوده حتى يتسنّى استخدام الاسم الذي يسمّيه وإلاّ لو لم توجد هذه الأشياء لما استطعنا استخدام الأسماء في اللغة، «إنه ضرورة منطقية تتطلبها النظرية» عند ڤتجنشتين.

وعلى ذلك فالشيء عند ڤتجنشتين أشبه ما يكون بفكرة الجوهر في الميتافيزيقا الذي يكمن وراء كل مظهر ويعتبر حاملاً لكل الأعراض والصفات، ولا يتميّز في ذاته إلاّ بصفة واحدة هي أنه موجود، بل إن الأشياء هي الجوهر بالفعل عند ڤتجنشتين فهو يقول: «إن الأشياء تكون جوهر العالم» بمعنى أنها هي الأساس الذي يقوم عليه العالم، بينما هي نفسها ليس لها أساس تتقوّم به أو تعتمد عليه.

جـ ـ المنطق عند ڤتجنشتين:

ما هو جدير بالملاحظة أن مناقشة ڤتجنشتين للمنطق في رسالته أدّت به إلى القول بالميتافيزيقا:

أ ـ لأن نظريته الذرّيّة المنطقية تقوم أساساً على المنطق لا على

---

(١) Ibid: 3.203.

الواقع فتحليله للعالم إلى وقائع ذرّيّة وللغة إلى قضايا أوّلية كان تحليلاً منطقياً لا فعلياً، ومن ثم كانت الذرّات المنطقية (سواء وقائع ذرّيّة أو قضايا أوّليّة) هي الأساس الذي شيّد عليه بناءه الفلسفي في «الرسالة» وقد عبّر عن ذلك المعنى ڤتجنشتين في قوله: «إن القضايا المنطقية... لا تتناول شيئاً إننا نفترض مقدّماً أن للأسماء معنىً (أي أشياء تدلّ عليها) وأن للقضية الأوّلية معنىً (أي وقائع تقابلها في العالم الخارجي)... وهذه هي الصلة التي تربطها بالعالم»[1]. وعلى ذلك فالمنطق عند ڤتجنشتين يفترض مقدّماً أن تكون للأسماء دلالة هي الأشياء التي تشير إليها وللقضايا الأوّلية معنىً هو أن تكون رسماً للوقائع التي تقابلها وهو بهذا إنما يردّ الواقع إلى المنطق كما يردّ اللغة إلى المنطق ويحلّلها منطقياً في ضوء ما يفترضه مقدّماً في منطقه من فروض ميتافيزيقية.

ب ـ ولأن مناقشة ڤتجنشتين للمنطق تكشف عن نوع من الواقعية الميتافيزيقية فهو على الرغم من قوله بأن المنطق لا يتعلق بالوجود الخارجي أو متعالٍ عنه[2] مستقل بذاته[3]، إلاّ أنه يُوحِي بأن يكون المنطق في الوقت نفسه باطناً للوجود الخارجي، وكذا للفكر وللغة. فهو أساس التفكير «لأننا لا نستطيع التفكير في شيءٍ ما تفكيراً غير منطقي، وإلا كان علينا

(١) Wittgenstein. L.: Tractatus... (6.124).

(٢) Wittgenstein. L.: Tractatus... (6.13).

(٣) Ibid: 5.473.

أن نفكّر بطريقة غير منطقية»[1]. ولمّا كانت ألفاظ اللغة هي التعبير المحسوس عن الأفكار الموجودة في عقل الإنسان لزم عن ذلك أن يكون المنطق هو أساس استخدام اللغة «فلئن نعبّر باللغة عن أيّ شيء يناقض المنطق أمر مستحيل استحالة أن تقدّم الهندسة بخطوطها شكلاً هندسياً يناقض قوانين المكان»[2].

ولمّا كانت القضايا ذات المعنى هي التي تكون رسماً للوقائع الموجودة في العالم الخارجي لزم عن ذلك أن يكون وجود الوقائع قائماً على أساس من المنطق، «ففي المنطق لا يوجد شيء عَرَضي فإذا أمكن لشيء ما أن يدخل في تكوين واقعة ذرّيّة فإن إمكان وجود هذه الواقعة الذرّيّة لا بدّ أن يكون مقرّراً من قبل في ذلك الشيء نفسه»[3].

وعلى ذلك فالمنطق مُباطِن للعالم الخارجي وإن لم يكن هو نفسه شيئاً من بين أشيائه أو واقعة من وقائعه، إلاّ أنه أساس تكوين هذه الوقائع وكذا أساس تكوين القضايا التي ترسم هذه الوقائع، ولذا فالمنطق «انعكاس للوجود الخارجي» والميتافيزيقا التي تتكشّف لنا نتيجة لمباطنة المنطق للوقائع الخارجية وللغة إنما تظهر في فكرة الصورة المنطقية أو البنية المنطقية سواء للواقعة أو للقضية. فلكي تكون القضية رسماً لواقعة من الوقائع لا بدّ أن تكون بنيتها المنطقية

---

(١) Ibid: 3.03.

(٢) Ibid: 3032.

(٣) Ibid: 2.012.

متّفقة مع بنية الواقعة التي ترسمها، وهو بهذا إنما يقيم بناءً على المنطق - نوعاً من الوجود الميتافيزيقي الذي يكون مباطناً لكلٍّ من اللغة والعالم الخارجي.

د - القول بما هو صوفي:

وما هو صوفي عند ڤتجنشتين هو ما لايمكن قوله أو التعبير عنه وإن كان موجوداً، ويمثّل لذلك ڤتجنشتين بفكرتنا عن العالم فيرى أن العالم عبارة عن كل واحد يمكن أن ينحلّ إلى أجزاء صغيرة هي وقائعه وليس عبارة عن مجموعة من الوقائع تكون كلاًّ واحداً، والفرق بين المعنيين هو الفرق بين المذهب الواحدي ومذهب الكثرة أو المذهب الذرّي في الفلسفة، وعلى الرغم من أن بعض عبارات رسالته تُوحي بأنه متّفق مع أصحاب مذهب الكثرة مثل العبارة رقم (٢,٠٤) التي يقول فيها: «إن العالم هو مجموع الوقائع الذرّيّة الموجودة»، والعبارة رقم (١,١) التي تقول: «إن العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء»، والعبارة رقم (١,١١) التي تقول: «إن العالم حدوده الوقائع» وغيرها، إلاّ أن هذه العبارات لا تمثّل وجهة نظره الأنطولوجية للعالم لأنها هي كل ما يمكن قوله طالما أننا لا نستطيع الكلام إلاّ عن الوقائع الموجودة وطالما كانت القضايا رسوماً للوقائع.

وڤتجنشتين يعتقد في صحة وجود ما لا يمكن قوله أو الحديث عنه. وهو العالم ككل - لا كمجموعة من الوقائع. أي العالم الذي تكون هذه الوقائع مجرّد أجزاء له ويكون هو شيئاً آخر أكثر من مجموع هذه الأجزاء على نفس النحو الذي تكون عليه الواقعة الذرّيّة

شيئاً آخر أكثر من مجموع الأشياء التي تتكوّن منها.

فهو يؤمن بفكرة الوجود الكلّي أو العالم بمعناه الأنطولوجي، إلّا أنه يقول: إننا لا نستطيع أن نتحدّث عنه وإلّا تجاوزنا حدود اللغة لأن اللغة تتناول الوقائع فقط لا ما هو أكثر منها، وفي هذا الصدد يقول ڤتجنشتين: «إن ما لا يمكن التعبير عنه موجود وهذا يظهر نفسه وهو الجانب الصوفي»[1]، كما أن «الشعور بالعالم ككل محدّد هو الشعور الصوفي»[2].

هكذا ينتهي ڤتجنشتين إلى نفس النهاية التي تنتهي إليها الميتافيزيقا بالقول بالوجود الكلّي الذي يوجد بالإضافة إلى وجود الموجودات الجزئية، بل إنه بهذا إنما يبحث في أهم موضوع تتناوله الميتافيزيقا.

هذه هي أهم الأفكار التي يتّضح فيها اتجاه ڤتجنشتين الميتافيزيقي الذي كان يتمثّل على وجه الخصوص في فلسفته الأولى التي انتهى فيها إلى إقامة نسق فكري ميتافيزيقي متكامل على أساس من بحثه في اللغة والمعنى.

هـ - المثالية في فلسفة ڤتجنشتين:

ولا أقصد بالمثالية هنا المثالية الأفلاطونية، إنما المثالية الذاتية المتمثّلة في قول ڤتجنشتين بالأناوحدية والتي تشبه إلى حدٍّ كبير

---

(١) Wittgenstein, L.: Tractatus... (6.522).

(٢) Ibid: 6.45.

مثالية بركلي المتمثلة في قوله: بأن «الوجود هو الإدراك» ويتبدّى الاتجاه المثالي بصفة عامّة في فلسفة ڤتجنشتين في القول بأن ما لا يمكن التعبير عنه هو مما يمكن إظهاره على الرغم من عدم إمكان قوله.

والواقع أن مثاليّة ڤتجنشتين قائمة على أساسٍ من نظرته الميتافيزيقية التي تناول في ضوئها كلاًّ من العالم واللغة بالتحليل، وهي نظرية الذرّيّة المنطقية إذ قد ترتّب على هذه النظرية قوله بالنظرية التصويرية للغة على أساس أن القضية الأوّلية تكون رسماً يصوّر واقعة ذرّيّة ما وترتّب على ذلك أن يكون تحقيق القضية ـ بمقارنتها بالواقع الخارجي هو المعيار الذي بناءً عليه نتبيّن صدق أو كذب القضية.

«ولكن كيف يمكن القيام بمثل هذه المقارنة؟ فيما تكون الواقعة التي يتمّ مقارنتها بالقضية خاصّة في خبرة الشخص الذي يعقد هذه المقارنة حتى يستطيع أن يتبيّن ما إذا كان هناك تطابق أو عدم تطابق بينهما وبدون حضور الواقعة في الخبرة لن تتمّ هذه المقارنة.

ولأن الخبرة شيء خاصّ بالضرورة، شيء شخصي (أو ذاتي) فإن النتائج التي تنتج عن هذه المقارنة يمكن التعبير عنها أحسن تعبير في قضايا تبدأ بكلمة «أنا» لأن ذلك وقع في خبرة الشخص الذي أدرك الواقعة وقارن بينها وبين الرسم، ويستطرد كورنفورث بقوله: «إن ما قاله ڤتجنشتين من أننا (لكي نكشف عمّا إذا كان الرسم صادقاً أو كاذباً يجب علينا أن نقارنه بالواقع) يمكن التعبير عنه

في ضوء الأناوحدية عند ڤتجنشتين على النحو الآتي: (لكي أكشف عمّا إذا كان الرسم صادقاً أو كاذباً وجب عليّ أن أقارنه بما يقع في «خبرتي أنا»)، إلاّ أن ڤتجنشتين يحاول أن يتجنّب ذلك القـول صراحةً لأن التعبيرات التي تدلّ على الأناوحدية مثل «أنا» و«خبرتي» المستعملة في السياق السابق ليست تعبيرات ضرورية، وبالتالي فهي زائدة يمكن استبعادها».

ويترتب على هذا المعنىٰ نتيجة هامّة هي أن ما له وجود هو ما يقع في خبرتي أنا لا في خبرة الآخرين أيضاً، وبالتالي يضيق معنى العالم فيصبح مقصوراً على ما يدركه الإنسان ويستطيع أن يعبّر عنه باللغة كما يضيق مفهوم اللغة ذات المعنى فتصبح محدودة بما يقوله الإنسان من قضايا تعبّر عمّا يقع في خبرته وحده.

وهكذا تكون حدود العالم الخارجي هي حدود اللغة التي أُعبّر بها عن هذا الواقع وتكون حدود لغتي هي حـدود هذا الـواقع الخارجي الذي تصوّره اللغة بعد وقوعه في خبرتي، وفي هذا المعنى يقول ڤتجنشتين: «إن معنى العالم هو عالمي يتبدّى في الحقيقة القائلة بأن حدود اللغة (اللغة التي أفهمها) تعني حدود عالمي».

إلاّ أن ما تقوله الأناوحدية هو مما لا يمكن قوله إذا طُبِّقَ عليه مبدأ ڤتجنشتين لأن فيه تجاوزاً لحدود اللغة، إن ما يمكن أن يتجلّى بنفسه لا يمكن وصفه باللفظ، وحيث إن ما تقوله الأناوحدية يتجلّى بنفسه أي هو «مما يتبدّى لنا فقط» ترتّب على ذلك أن ما تعنيه الأناوحدية صحيح إلاّ أنه مما لا يمكن قوله.

ولكن يبقى بعد ذلك سؤال هو: وماذا عن الوقائع التي لم

أدركها أو الموجودات التي لم تقع في خبرتي؟ ألا تكون موجودة؟ إنها ـ بالنسبة للأناوحدية ـ التي انتهى إليها فتجنشتين، لا تكون موجودة لأن الأناوحدية تعني أنني لا أستطيع أن أعرف شيئاً على أنه موجود باستثناء ما يقع في خبرتي أنا وهي نفس النتيجة التي انتهى إليها بركلي من قبل في قوله بأن «الوجود هو الإدراك». والواقع أن التشابه بين فتجنشتين وبركلي من هذه الزاوية تشابه واضح فبركلي ذهب إلى أن العالم الذي أدركه ليس له وجود منفصل عن إدراكاتي وفتجنشتين يقول: «بأن العالم هو عالمي» كما أن بركلي يحيل الوجود الخارجي إلى وجود في الإدارك طالما أن وجود الأشياء متوقف على كونها مدركة وهو نفس المعنى الذي انتهى إليه فتجنشتين في رسالته.

هذا فيما يختصّ بنقد فلسفة فتجنشتين المتمثلة في رسالته المنطقية الفلسفية، أما فيما يتعلق بأفكاره الفلسفية المتأخرة فيمكننا أن نقول بصفة عامّة إن فتجنشتين لم يستطع أن يسدّ كل الثغرات التي نشأت عن إنكاره لبعض أفكاره الأولى لأنه لا يتعرّض في فلسفته المتأخرة لنفس المشكلات التي بحثها في فلسفته الأولى، فهو لا يبحث في كتابه «أبحاث فلسفية» في تحليل العالم الخارجي وما إذا كان مكوّناً من وقائع أو من أشياء ولا ما إذا كانت الأشياء بسيطة أم مركّبة، بل يحيل مناقشته لمثل هذه الأفكار إلى مناقشة لغوية تتناول طريقة استخدام الألفاظ الدالّة على هذه الأشياء في اللغة مثل استخدامنا لما هو بسيط أو مركّب فهو يقول مثلاً: «إننا نستخدم كلمة مركّب» أو بالتالي كلمة «بسيط» بطرق عديدة

ومختلفة». (وهل اللون الموجود في أيّ مربّع من مربّعات رقعة الشطرنج بسيط أم أنه مكوّن من الأبيض الخالص والأصفر الخالص؟ وهل اللون الأبيض بسيط أم أنه مكوّن من ألوان قوس قزح؟...). وفيما يتعلق بالسؤال الفلسفي التالي: «هل الصورة البصرية لهذه الشجرة مركّبة؟ وما هي الأجزاء التي تتكوّن منها؟ تكون الإجابة الصحيحة عنه هي: «إن ذلك يتوقّف على ما نفهمه من كلمة «مركّب» وعلى ذلك فمعيار بساطة الأشياء أو تركيبها إنما يتوقف على طريقة نظرتنا إلى الشيء وعلى طريقة استخدامنا للألفاظ الدالّة عليه في اللغة».

ومما هو جدير بالذكر أن ڤتجنشتين كان واعياً بأنه بهذا لا يُجيب على السؤال الأصلي الذي يسأل عمّا إذا كانت الأشياء بسيطة أو مركّبة فيقول: (وهذه بالطبع ليست إجابة عن السؤال، بل هي بمثابة رفض له) لأن السؤال نفسه يجب ألّا يسأل بالنسبة لڤتجنشتين هذا وقد غالى بعض مَن تناولوا فلسفة ڤتجنشتين بالنقد ـ مثل كورنفورث ـ الذي ذهب إلى أن فلسفة ڤتجنشتين المتمثّلة في كتابه «أبحاث فلسفية» لا تنتهي إلى أيّة نتيجة فكان يقول عن كتاب ڤتجنشتين سالِف الذِّكر: «إنه يعتبر نموذجاً طيّباً للتفكّك وعدم التكامل الفلسفي فڤتجنشتين كان قد تبيّن أن عدداً من أفكاره السابقة كان خاطئاً إلّا أنه لم ينجح في إيضاح سبب خطئه... وبينما هو يتخلّى عن الطريقة المحدّدة والمنظّمة التي ربط بناءً عليها أفكاره السابقة في نسق متماسك نجد أنه لم يستطع العثور على شيء محدّد يحلّ محلها ولذا جاءت نتيجة «أبحاثه الفلسفية» بمثابة انفراط

لفلسفته القديمة ولم يجد شيئاً يمكنه أن يضعه مكانها. . .».

وأنا لا أتّفق مع كورنفورث في تقييمه لفلسفة ڤتجنشتين المتأخرة على هذا النحو وأرجّح أن عدم توصّل ڤتجنشتين إلى نتائج تسدّ الثغرات التي تخلّفت عن إنكاره لبعض أفكاره الأولى إنما يرجع إلى اختلاف الموضوع الذي كان يبحث فيه ڤتجنشتين في كلٍّ من الكتابين فهو في «الرسالة» كان مهتمّاً بوضع حدٍّ للفكر، أو بمعنى آخر بوضع حدٍّ للغة من حيث هي تعبير عن الأفكار حتى نستطيع أن نتبيّن ما يمكن قوله وما لا يمكن، وأن نسكت عن قول ما لا يمكن التعبير عنه، وذلك عن طريق المنطق وبمعنى آخر إنه كان مهتمّاً بمعرفة الأساس الذي تقوم عليه اللغة، لا البحث في اللغة نفسها. أما في كتابه الأخير فكان اهتمامه منصبّاً على الطريقة الفعلية التي تستخدم فيها اللغة العادية وعلى معاني الألفاظ في السياقات المختلفة، ولذا فهو كان مهتمّاً بألعاب اللغة أكثر من اهتمامه بالأساس الذي تقوم عليه اللغة إذ إننا سنعرف الأسس إذا عرفنا التشكيلات اللغوية المختلفة.

ومما لا شك فيه أن فلسفة ڤتجنشتين ـ الأولى أو المتأخرة ـ على الرغم مما وُجِّه إليها من نقد سواء كان هذا النقد من جانبه هو على النحو الذي فعله بالنسبة لأفكاره الواردة في الرسالة أم من جانب غيره ممّن كتبوا عن فلسفته، كان لها أبلغ الأثر على كثيرٍ من الفلاسفة المُعاصرين.

٩ ـ أهمية ڤتجنشتين في الفكر الفلسفي المعاصر:

على الرغم مما وُجِّه من نقد إلى فلسفة ڤتجنشتين بصفة عامة إلّا أن ذلك النقد لم يكن ليقلّل من أهميته في تاريخ الفكر المعاصر، حتى لقد ذهب بتشر إلى «أن ڤتجنشتين كان واحداً من كبار فلاسفة القرن العشرين إن لم يكن أعظمهم بالفعل».

وأهمية فلسفة ڤتجنشتين ترجع أساساً إلى تغييره مفهوم الفلسفة ووظيفتها فضلاً عن الطريقة الجديدة التي اصطنعها في التفلسف وهي تحليل اللغة، كما ترجع إلى النتائج التي ترتّبت على نظرياته وأفكاره الفلسفية مثل ظهور الفلسفة العلاجية وفلسفة اللغة العادية ونشأة الوضعية المنطقية.

والواقع أن أهمية ڤتجنشتين تتّضح بجلاء من الأثر البالغ الذي تركته فلسفته ـ الأولى منها والأخيرة على حدٍّ سواء ـ في أغلب الفلاسفة المعاصرين وفي هذا الصدد يقول ستنيوس عن تأثير رسالة ڤتجنشتين المنطقية الفلسفية في الفكر المعاصر: «إنها كانت ـ بلا شك ـ عملاً من أكثر الأعمال تأثيراً في الفلسفة المعاصرة ونوع التأثير الذي تركته في الفلسفة ليس من السهل تحديده أو وصفه». كما يقول بول تعبيراً عن هذا المعنى: «إن التأثير المعاصر لفكر ڤتجنشتين في الفلسفة الإنجليزية قد يكون من الصعب تقديره تماماً لأن هذا التأثير كان متعدّد النواحي».

ويعلّق مورتون هوايت على أهمية فلسفة فتجنشتين المتأخرة فيقول: «في هذه الأيام نجد أن تأثير فلسفة ڤتجنشتين قد بلغ ذروته

في الدوائر الأكاديمية وخاصة لظهور كتابه «أبحاث فلسفية» فانتشر تأثيره إلى أكسفورد التي كانت إلى فترة طويلة معقلاً للميتافيزيقا بعد أن كان هذا التأثير واضحاً في كمبردج...».

هذا ويمكننا أن نلخّص أهم السمات التي توضح أهمية ڤتجنشتين في الفكر الفلسفي المعاصر على النحو التالي:

أ - إن فلسفة ڤتجنشتين كانت نقطة تحوّل حاسمة في الفلسفة المعاصرة، وقد عبّر شليك عن هذا المعنى بقوله: «إنني مقتنع بأننا نجد أنفسنا الآن أمام نقطة تحوّل حاسمة في تاريخ الفلسفة وقد نبعت البذور الأولى لهذا التحوّل الجديد أصلاً من المنطق وكان ليبنتز قد ألمح إلى بداية هذا الاتجاه ثم فتح كل من راسل وفريجه الطريق إلى ذلك إلّا أن ڤتجنشتين (برسالته المنطقية الفلسفية عام ١٩٢٠) كان أول مَن أوصلنا إلى نقطة التحوّل الحاسمة».

والواقع أن التحوّل الجديد في الفلسفة الذي تمّ على يد ڤتجنشتين لا يرجع إلى النتائج الفلسفية التي انتهى إليها ڤتجنشتين بقدر ما يرجع إلى المنهج الذي اتبعه في بحثه الفلسفي فمما لا شك فيه أنه «قدّم لنا طريقة جديدة - ذات أثر بالغ - للنظر إلى المشكلات الفلسفية القديمة» ولم يكن هذا المنهج الجديد الذي اصطنعه ڤتجنشتين إلّا منهج التحليل - أي تحليل اللغة التي نعبّر بها عن المشكلات الفلسفية ونثير بها أغلب الأسئلة الفلسفية التي لو أخضعناها للتحليل لوجدنا

أنها ليست أصلاً بالمشكلات الحقيقية ولا بالأسئلة الصحيحة التي يجب أن تُسأل.

وفي أهمية هذا المنهج يقول بول: «يكفي أن نقول إن ڤتجنشتين قد ابتدع طريقة جديدة للتفلسف، بل إن كثيراً من المُعاصرين يؤكّدون أن كل طرق التفلسف القديمة أصبحت غير مقبولة في الفلسفة منذ ظهور مؤلّفاته».

وڤتجنشتين نفسه كان واعياً بأهمية منهج التحليل الذي اصطنعه فكان يقول: «إن نظرته إلى أعماله الفلسفية لا تُعنَى بما إذا كانت النتائج التي توصّل إليها صحيحة أو غير صحيحة فإن كل ما يهمّ هو أن منهجاً جديداً قد وُجِد».

والأهمية البالغة التي ترتّبت على اصطناع منهج التحليل أثناء البحث الفلسفي تبدو واضحة في منهج فلاسفة التحليل المعاصرين ورجال الوضعية المنطقية الذين جعلوا من التحليل غاية لهم وإن اختلفوا في تطبيق التحليل بأكثر من طريقة حتى يمكننا أن نقول مع ماكسويل إن فلسفة التحليل تبدأ فعلاً من فلسفة ڤتجنشتين.

ب - إن فلسفة ڤتجنشتين كانت أشبه ما تكون بالثورة على الفلسفة التقليدية. وفي هذا الصدد يقول شابل: إن كلاً من ڤتجنشتين ورايل يستحقّان منّا أكبر تقدير عمّا أحدثاه من ثورة في الفلسفة. والثورة التي أحدثها ڤتجنشتين في الفلسفة لم تكن مقصورة على اصطناعه طريقة جديدة في الفكر، بل كانت

واضحة أيضاً فيما ترتّب على اصطناع هذا المنهج من تغيير موقفنا من الفلسفة نفسها.

فقد غيّر فتجنشتين من المفهوم القديم للفلسفة وأصبحت عنده عبارة عن تحليل للغة التي نتكلم بها في الفلسفة أو نعبّر بها عمّا نثيره من مشكلات فلسفية، وانتقل بذلك مجال البحث فيها من البحث في الأشياء أو الوجود أو العلّة أو الجوهر وغير ذلك إلى العبارات والألفاظ التي يقولها الناس لبيان ما له معنى وما لا معنى له منها (كما في فلسفته الأولى) أو لبيان الصحيح منها والخاطىء بناءً على اتفاقها أو اختلافها مع قواعد الاستخدام العادي للغة (كما في فلسفته المتأخرة).

ومما هو جدير بالذِّكر أن فتجنشتين، على الرغم من أنه تناول العالم الخارجي بالتحليل في فلسفته الأولى «الرسالة» وناقش فكرة الوقائع الذرّيّة والأشياء والجوهر (من حيث إن الأشياء تكون جوهر العالم) إلّا أن مناقشته لهذه الموضوعات كانت ـ في إطار فلسفته الذرّيّة المنطقية ـ ضرورة يبرّر بها المبحث الأصلي والرئيسي في فلسفته وهو تحليل اللغة.

وهكذا تغيّر مفهوم الفلسفة فأضحت منهجاً خالصاً لا مجموعة من الحقائق التي ينتهي إليها الفيلسوف أي أنها أصبحت منهجاً لعلاج الالتباسات التي تنشأ عن سوء فهم منطق اللغة أو عن الاستعمال الخاطىء لعباراتها، وتغيّرت وظيفتها أيضاً فلم تعد وسيلة لحلّ المشكلات الفلسفية (أي

إيجاد حلول لها أو براهين على صحّتها)، بل أصبحت تعتمد على تحليل المشكلات الفلسفية لبيان أنها ناتجة عن سوء فهم اللغة، ومن ثمّ كانت وظيفتها إظهار ما له معنى من الكلام وما لا معنى له أي اللغو، وبالتالي وضع حدّ للغة وللفكر (وهذه مهمة الفلسفة في «الرسالة»). كما أصبحت مهمتها أيضاً (كما في «الأبحاث الفلسفية») عبارة عن علاج للالتباسات التي تنشأ عن سوء استخدام العبارات وذلك باستخدام الألفاظ في سياقات تختلف عن السياقات التي تستخدم بها فعلاً في اللغة العادية.

ويشبّه ڤتجنشتين مهمة الفيلسوف في هذه الحالة بمهمة الطبيب فكما أن الطبيب يعالج الأمراض بالكشف عن أسبابها فكذلك الفيلسوف يتناول المشكلات الفلسفية بالتحليل للكشف عن الأسباب التي تؤدّي إلى وجودها وهي أسباب متعلقة باستخدام اللغة فيقول في هذا الصدد: «إن طريقة تناول الفيلسوف لمشكلة ما تشبه طريقة علاج مرض من الأمراض».

وقد ترتب على ذلك تغيّر موضوع الفلسفة أيضاً فلم يعد لها موضوع معين تتحدّث فيه كالوجود الخارجي أو غيره، بل أصبح موضوعها هو تحليل اللغة التي نتكلم بها عن مثل هذه الأشياء وبمعنى آخر أصبحت الفلسفة «فلسفة للفلسفة» وأصبح عمل الفيلسوف هو أن يكون فيلسوفاً للفيلسوف بتحليله لما يقوله.

جـ ـ كان ڤتجنشتين هو الذي وجّه أنظار الفلاسفة المعاصرين إلى دراسة اللغة على الرغم من أن إقامة «فلسفة للغة لم تكن هدفاً له ولا جزءاً من هذا الهدف». فقد بدأ الفلاسفة المعاصرون في السنوات الأخيرة يهتمّون ـ بفضل ڤتجنشتين بالبحث في طبيعة العبارات التي نقولها عن العقل أو عن الأشياء المادية أو عن الخير، لا بالبحث في هذه الأشياء نفسها...».

حقيقة أن ڤتجنشتين لم يكن أول مَن دعا إلى البحث في اللغة أو تحليلها، فقد سبقه إلى هذا بعض الفلاسفة مثل راسل ومور من الفلاسفة المعاصرين، ولوك وهيوم وبيكون (في أوهام المسرح) من الفلاسفة المحدثين، أو القدّيس أوغسطين، بل وحتى أفلاطون في بعض محاوراته وخاصة محاورة تياتيتوس. كما أنه مما لا شك فيه أن كلًّا من مور وراسل استخدم التحليل منهجاً لتوضيح تحليل العبارات التي نصوغ فيها هذه المشكلات، وكان أول مَن انتهى إلى أن هذه المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات لأنها تنشأ عن عبارات خالية من المعنى (كما في فلسفته الأولى) أو عن استخدام الألفاظ والعبارات بطريقة مختلفة عن الاستخدام الفعلي ذي المعنى في اللغة (كما في فلسفته المتأخرة) أي تنشأ عن سوء استخدام اللغة بصفة عامّة.

د ـ كان ڤتجنشتين أول مَن وجّه أنظار الفلاسفة لا إلى مجرّد البحث في اللغة العادية فهذا ما فعله مور إنما إلى أن لغة الاستخدام اليومية هي الأساس الذي نحكم به على صحة أو

بُطلان العبارات التي نقولها فكل كلمة يتحدّد معناها بناءً على الطرق التي تستخدم بها بالفعل في التشكيلات اللغوية (أو ألعاب اللغة) المختلفة الخاصّة باللغة اليومية وبذلك تصبح مهمة الفيلسوف في نظر ڤتجنشتين هي أن يعيد «الكلمات» من استعمالها الميتافيزيقي إلى استخدامها اليومي على أساس أن «الفلسفة يجب ألّا تتدخّل - على أيّ نحو - في الاستعمال الفعلي للغة إنها يمكن أن تصفها أخيراً فقط لأنها لا يمكن أن تعطي أيّ أساسٍ لها إنها تترك كل شيء على ما هو عليه».

هـ - إن ڤتجنشتين كان أول مَن تكلم في المنطق المعاصر على أنه مجرد علامات اتفاقية لا تكشف عن طبيعة الأشياء.

فالمنطق عند ڤتجنشتين لم يكن إلّا مجرد استخدام متّسق لمجموعة من الرموز فهناك «شيء اتفاقي فيما نستخدم من رموز» بينما «كان راسل قد قبل - على الأقل في فلسفته الأولى - نظرية العقليين الأفلاطونيين القائلة بأن المنطق يكشف عن بناء العالم الخارجي». وقد أوضح ڤتجنشتين ذلك المعنى عند راسل في قوله: «إن الخطأ الذي وقع فيه راسل هو أنه حين أقام قواعد جهازه الرمزي كان يتكلم عن الأشياء التي تعنيها علاماته»، في حين أن ڤتجنشتين كان يرى الاقتصار على ذِكْر العلامة دون معناها لأن معناها هو دلالتها على أشياء معينة في الوجود الخارجي.

و - إن ڤتجنشتين كان أول مَن قال بأن قواعد المنطق - إن هي إذا ما حلّلناها - إلّا قواعد اللغة فأوجد بذلك نوعاً من التوازن بين

قواعد المنطق من ناحية، وبين قواعد اللغة من ناحية أخرى على أساس أن صورة المنطق وصورة اللغة متشابهتان ولذا فالفكر واللغة شيء واحد. وقد عبّر عن ذلك فتجنشتين بقوله: «إن الفكر هو القضية ذات المعنى». وقد تبعه كارنب بعد ذلك في محاولة مماثلة في كتابه «البناء المنطقي للغة».

ز - إن أغلب الأفكاه التي ذهب إليها فتجنشتين سواء في فلسفته الأولى أو فلسفته المتأخرة، مثل أفكاره عن الذرّيّة المنطقية والمنطق، وعن النظرية التصويرية للغة، وعن تحقيق القضايا وعن الخلوّ من المعنى والميتافيزيقا وعن نظرية الاستخدام الفعلي للغة.. فضلاً عن تصوّره الجديد لوظيفة الفلسفة ولمهمة الفيلسوف وللمنهج الذي يصطنعه أثناء اشتغاله بالفلسفة كلّ ذلك كان له تأثير بالغ في كثيرٍ ممّن عاصره أو جاء بعده من الفلاسفة.

...

ثبت المراجع

المراجع العربية:

١ - برتراند راسل، صور من الذاكرة، ترجمة أحمد الشريف.

٢ - بحوث فلسفية عام ١٩٥٩.

٣ - محمود الخفيف، تولستوي، القاهرة، مطبعة الرسالة.

٤ - ترقيم الأفكار عام ١٨٧٩.

٥ - أسس علم الرياضيات.

٦ - نحو فلسفة علمية، دكتور زكي نجيب محمود.

٧ - لسان العرب.

٨ - مختار الصحاح.

٩ - دائرة المعارف البريطانية.

١٠ - كتاب ديكارت، د. عثمان أمين.

١١ - برتراند راسل، د. زكي نجيب محمود.

١٢ - المنطق الوضعي، د. زكي نجيب محمود.

المراجع الأجنبية:

1 - Biographical Sketch - Norman Malcom.

2 - Pitcher, G: The philosophy of wittgenstein.

3 - Ramsey, F. Foundation of Mathematics and other Logical Essays.

4 - Maxwell John Carles worth: Philosophy and Linguistic analysis.

5 - Moore, G.E: An autobiography (in the philosophy of G.E. Moore - edited by Solilpp).

6 - Philosophical papers.

7 - Blandshard, B: Reason and analysis.
8 - Wittgenstein, L - Tractatus logico philosophicus preface.
9 - Anscombe, G.E.M: An introduction to wittgenstien's.
10 - Tractatus (Hutchinson university liberty, library 2nd edition.
11 - Maslow, Alexander: A study in Wittgenstein's tractatus.
12 - Maurice cornforth: Science versus idealism.
13 - Defence of philosophy against positivism and pragmatism.
14 - Max Black companion to wittgenstein's tractatus.
15 - Kneale, W.C. Freege and mathematical logic.
16 - Russell Mysticism and logic.
17 - Morris weitz: The unity of Russell's philosophy in the philosophy.
18 - Basil Blackwell, Oxford.
19 - Cornforth, M.: Science versus idealism.
20 - Pass more, J,: Attundred years of philosophy.
21 - Bladwin, J.M.: Dictionary of philosophy.
22 - Margret Macdonald (editor) philosophy and analysis.
23 - Descartes, R: Discourse on Method.
24 - Ayer, A.t: Language, truth and logic.
25 - Ibid: B.iv, ch - vill, sec.
26 - Strawson, P.F: Constraction.
27 - Moore, G.E: Analysis (in the philosophy of G.E. Moor edited by schilpp,P.A) North Western university.
28 - Chappell, V.C. (editor): The philosophy of mind.
28 - Wiesbaden, 1961, article: diesache).
30 - Cornforth, M: Science versus Idealism.

المحتويات